حيدر حب الله

مسألة المنهج في الفكر الديني

وقفات وملاحظات



حيدر حب الله

مسألة المنهج في الفكر الديني
وقفات وملاحظات



مسألة المنهج في الفكر الديني
وقفات وملاحظات

حيدر حب الله



ص.ب 113/5752

E-mail:arabdiffusion@hotmail.com
arabdiffusion@hotmail.co.uk
www.alintishar.com

بيروت - لبنان

هاتف: ١٦٥٩١٤٨ -٩٦١ فاكس: ١٦٥٩١٥٠-٩٦١

ISBN 978-9953-476-35-3

الطبعة الأولى 2007


بسم الله الرحمن الرحيم



الإهداء

إلى رمز عزة بلدي وشموخه..

إلى عنوان الكرامة والشرف..

إلى مظاهر التحدي والإباء في الزمن الرديء..

إلى من منحني الأمن والافتخار بروحه وكيانه..

إليكم يا شهداء الإسلام في لبنان..

أقدم ما لدي من بضاعة مزجاة

حيدر

المقدّمة

لماذا المنهج؟

ليس من شك في أهمية الكثير من الملفات البحثية اليوم على صعيد العلوم الإسلامية المختلفة، وليس من شك في أن النتائج التي تنبثق عن هذه البحوث تقع على درجة من الأهمية أيضاً، سيما على المستوى العملي مع علوم مثل الفقه والأخلاق.

إلا أن مسألة المنهج، أو المحاور التي تلامس المنهج، تظلّ أشدّ أهميةً من غيرها؛ وذلك:

أولاً: إن مفترقات الطرق التي تواجهها الأمة تحتاج إلى نظريات في المنهج، أكثر من نظريات جزئية في هذه الفتوى أو تلك؛ لأن المنهج في التفكير والممارسة، هو الذي يضيء للأمة سبيل العمل للتفكير في تلك الحلول أو المنعطفات الجزئية، وإذا كان في الفكر أخطاء فإن التفكير في المنهج من شأنه أن يلامس الأخطاء الكبرى، فيما التفكير في غيره إذا لامس خطأ ما يبقى في دائرة محدودة هنا أو هناك، مهما كانت كبيرة في حدّ نفسها.

إذن، فمفترق الطرق يتطلّب من مفكّري الأمة درساً للمنهج دوماً وبجدّية عالية، ورصداً لمصادر المعرفة من جديد، لإعادة تموضعها في حياة الإنسان.

ثانياً: في كثيرٍ من الأحيان قد لا تبدو عناصر الالتقاء بين أخطاء عدة في علوم مختلفة، لكن النقد المنهجي هو القادر على أن يرينا الخيط الرفيع الذي يربط تمام تلك الأخطاء ببعضها، ويدلّنا ـ من ثمّ ـ على مركز الخلل لكي نقوم بإصلاحه، بدل أن نتورّط بإصلاحات جزئية وسطحية لا تقبل الديمومة ولا الثبات.

على هذا الأساس، وجدنا المفكرين في الأمة الإسلامية منذ الطهطاوي والأفغاني والأمين إلى عصرنا هذا، يركّزون ـ بدرجة أو بأخرى ـ على مسألة المنهج، أي وجدناهم يبحثون قضايا تنتمي ـ بدرجة أو بأخرى ـ إلى مقولة المنهج، وكلّما امتدّ الزمان صار موضوع المنهج بالغ الأهمّية، وصرنا نجد وضوحاً في الاهتمام به، بل ومزيداً من تعقيد العمل فيه، حتى وجدنا أعمالاً بالغة الأهمية في العقود الثلاثة الأخيرة.

وتنتمي مقولة المنهج إلى الشأن المعرفي من علم الفلسفة لا إلى الشأن الوجودي، وهو شأن لاحظنا مزيداً من الاهتمام به في الفترة الأخيرة مع مثل عبدالكريم سروش في إيران، ومحمد أركون في العالم العربي وغيرهم، ممّا عنى تراجعاً في البحث الوجودي الأنطولوجي من الفلسفة، والذي كانت اهتمامات به إبان الحقبة الماركسية.

من هنا، كانت اهتمامات الكاتب لهذه السطور في مجال المنهج ـ عموماً ـ أكثر من غيرها، اعتقاداً بخطورة الملف، ومديات الحاجة إليه، وقد كنت كتبت بعض الدراسات المتفرّقة في هذا المجال، وقد حاولت هنا جمعَ ما كتبت، وأن أتناول هذا الموضوع، ضمن السياق التالي الذي يهمني إيضاحه للقارئ:

أ ـ ليس هذا الكتاب دراسة شاملة وبنيوية لموضوعة المنهج، إنما هو بتعبير دقيق «أوراق في المنهج»، فلا ينبغي التعامل معه أكثر من ذلك، من هنا نجده يقدّم تصوّرات، لكنه لا يركّز على دراسة شاملة للموضوع؛ لأن مسألة المنهج في العرفان الإسلامي مثلاً تحتاج لوحدها إلى دراسة مستقلّة، والكاتب من الذين يندّدون بالدراسات المبتسرة التي تريد حسم المواقف في عجلةٍ من أمرها.

ب ـ يختصّ الكتاب بمسألة المنهج في الفكر الديني الإسلامي فقط، ولا يدرس الموضوع أبعد من ذلك، لهذا كان هناك تركيز على العلوم الإسلامية، دون سائر العلوم، أو حتى بعض العلوم الدينية غير الإسلامية.

من هنا، قسّمت الكتاب إلى قسمين:

القسم الأول: في ملاحظات منهجية عامة تتصل بمجمل أضلاع المعرفة الدينية الإسلامية، بقطع النظر عن هذا العلم أو ذاك.

القسم الثاني: ملاحظات منهجية خاصة، أي حاولت هنا الاقتراب أكثر من بعض العلوم، فقسّمت البحث إلى قسمين: علوم غير نقلية كالكلام والعرفان، وعلوم نقلية كالفقه والأصول والحديث، مقدّماً جملة ملاحظات حول المنهج، إضافة إلى جملة اقتراحات متواضعة.

وقد أرفقت مع الكتاب في آخره، بضعةً من الحوارات التي أجرتها معي بعض الصحف والمجلات و.. في إيران والعالم العربي، تتميماً للفائدة.

وفي الختام، أسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل هذه الدراسة المتواضعة لبنةً في سبيل التقدّم والرقي العلميين في أوساطنا، وأن يريني منها نقد القراء البنّاء، إن شاء الله تعالى.

حيدر محمد كامل حبّ الله

الأربعاء: ٢٨ ـ رجب ـ ١٤٢٧هـ

٢٣ ـ آب ـ ٢٠٠٦م



الفصل الأوّل

مسألة المنهج في الفكر الديني
قراءة عامة

التعدّدية والبُنيات المعرفية للحوار العقلاني
أنموذج دالّ على إشكاليّة المنهج

تمهيد

الحوار ظاهرة سلوكية وثقافية واجتماعية، تبدأ من الذات نفسها في تحاور الإنسان وذاته، وتمرّ بحواره وأخيه الإنسان إلى حوارات الجماعات بعضها مع بعضها الآخر، والاتجاهات والمذاهب الفكرية والثقافية والدينية والاجتماعية والسياسية والفنية و.. وصولاً حتى حوار الأمم والأديان والشعوب والحضارات و.. فالحوار ـ في واقعه ـ ظاهرة إنسانية بشريّة تمتدّ من أقصى فردانيّة الذات إلى أبعد جَماعية في الوجود الإنساني العام.

ولعل المتبادر الأوّلي من هذا المصطلح أحياناً كثيرة هو تحاور شخصين أو مجموعة أشخاص حول نقطة محدّدة يبدؤ فيها وحولها الأخذ والرد.. إلا أن المدلول الحالي لهذه المفردة اليوم صار أكثر سعةً وشموليةً من هذه الصيغة المحدودة نسبياً، فهي ـ أي هذه المفردة ـ تعبير حقيقي غير مبالغٍ فيه عن عمليات تفاعل وتثاقف وتبادل وتلاقح على أكثر ـ وربما كافّة ـ الصعد، فلم يعد مفهوم الحوار مقتصراً على تلك المواجهات المباشرة بين أطرافه، كما لم يعُد يعني فقط عمليات التفاوض الدبلوماسي بين الجماعات والدول والقوى، والتي يراها بعضهم صيغةً متخلّفة من صيغ الحوار[1]، وإنما اتسع ليشمل تبادل

---

(١) صدام الحضارات، إصدار شؤون الأوسط، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق. الدكتور حسن عبدالله الترابي، مقال: « أطروحات الحركة الإسلامية في مجال الحوار مع الغرب»: ١٣٠ ـ ١٣١.

المعلومات والخبرات والتجارب و.. بطريقة جمعية ذات مجال أكبر من القنوات التحاورية الكلاسيكية، وأيضاً بأسلوب غير مباشر في طريقة الأخذ والرد والإشكال والجواب. فالتعريف الصامت بالفنّ الشرقي أو الإسلامي في عمق أوروبا، والتعريف المقابل بالفنّ الغربي في الشرق الأوسط وأقاصي آسيا هما نحو من المحاورة، أي تبادلٌ وإبداء لوجهات نظر حول مرتسمات منظومة حياة، ونمط عيش، وآليات تفكير وتعقل.

إن العمق الأساس لتوسّع ظاهرة الحوار من الحوار الفردي إلى حوار الحضارات هو التبلورات الحديثة للمنظومة العالمية ووسائل الاتصال وأنظمة المعلوماتية وأجهزة الإعلام العملاقة والشركات المتعددة الجنسية.. والتي تتجه نحو عولمة قهرية تفرض القرية الكونية المنبثقة عن الواقعين: العلمي والسياسي، وصار من غير الممكن ـ سيما لأولئك الذين يعيشون على هامش العولمة ويمثلون الأطراف فيها لا المركز ـ التقوقع والانطواء واختيار العزلة؛ لأنه ليس ثمة طريق حتى لتحقيق هذه العزلة المفضلة والمؤمّلة.

هذا هو الواقع الذي صار يفرض على الأطراف الضعيفة دخول الحوار أو بالأحرى تحويل الواقع العالمي من واقع إلقاء وتلقين ومن واقع إنتاج واستهلاك إلى واقع تحاورٍ وتفاعل وتبادل وثنائيّة وجدليّة، مما لا إمكانية له إذا لم يسع الأضعف ـ قبل الأقوى ـ إلى إعادة بلورة منطقية وعلمية لظاهرة الحوار المرجوّة.

ولا نركّز هنا على شيءٍ مختصٍّ بحوار الحضارات أو الثقافات بقدر ما نُعنى بظاهرة الحوار بشكلٍ عام، مما نراه ضرورةً ثقافية ودينية اليوم قبل أن تكون سياسية؛ ففي الحوار تتجلّى المناهج وتظهر أزمات العقل، لهذا كان لابدّ من وقفة جادة على هذا الصعيد.

علم الحوار والتفاوض

وعلى أية حال، فالشيء الملفت هو التجربة السياسية والاقتصادية ـ

تحاورياً ـ في القرنين الأخيرين، والتي أخذت فيها الدبلوماسية حيزاً كبيراً، فلقد أدّى تنامي النشاط الدبلوماسي ـ عالمياً ودولياً ـ إلى تشكّل تجارب كبيرة من المفاوضات والحوارات التي أثمر الكثير منها مذكرات تفاهم ومعاهدات موثوقة، وقد لاحظ خبراء الدبلوماسية أنه ـ وعلى مرور الأيّام ـ صار هناك نوع من المراكمة لتلك الخبرات التي اكتسبتها تجربة الدبلوماسيّة، فتولّد هناك شعور بضرورة جمع هذه الخبرات، الأمر الذي أدى إلى تولّد علم جديد أطلق عليه اسم: علم التفاوض، الذي اتسع نطاقه ليتحوّل من مجرّد برنامج عمل للفن الدبلوماسي إلى منظومة علمية متكاملة للتفاوض الاجتماعي والسياسي ككل.

لقد أخذ علم التفاوض دوره مكان الحوار، فصارت التسمية الأكاديمية للحوار والجدل هي: التفاوض الذي أصبح اليوم على صعيد بعض الجامعات في العالم علماً مدروساً ومعتمداً، بل كان لبعض هذه الجامعات دور بارز في بناء مشاريع على هذا الصعيد، أبرزها جامعة هارفارد[١].

لقد صارت دراسة الحوار والتفاوض بحاجة إلى علم مختص، ففي جنيف وحدها تجري سنوياً حوالي عشرة آلاف عملية تفاوض حول مختلف موضوعات العالم، ونحو ذلك في نيويورك أيضاً، فضلاً عن مئات الآلاف من عمليات الحوار الجارية داخل كل قطر ودولة، مضافاً إلى ملايين أو مليارات عمليات الحوار العامة. وهذا ما صار يستدعي دراسة هذه الظاهرة على أكثر من صعيد دراسة علمية مستوعبة، والخروج من الحديث عنها في اطار الكلام العام والضبابي أحياناً، سيما وأن علم التفاوض المعاصر هو ـ على حد قول الدكتور حسن وجيه أحد المختصّين العرب بهذا العلم ـ كيان متمازج من دراسات علم النفس والاجتماع واللغويات والعلوم السياسية وعلم الأجناس[٢]..

---

(١) حسن محمد وجيه، مقدّمة في علم التفاوض الاجتماعي والسياسي: ٣٤.

(٢) المصدر نفسه: ٢٣.

وبقطع النظر عمّا يسجله بعضهم حول العجز العربي (وربما الإسلامي) إزاء التفاوض، والضعف الأكاديمي إزاء هذه المادّة، فإن الموروث الحضاري والديني الإسلامي يمكنه أن يكون مَعيناً جيداً لاستمداد الدعم والتأييد والمساندة لبلورة علمٍ من هذا القبيل.

القراءات المتنوّعة للظاهرة الحواريّة

ولكن هذا العجز العربي أو الإسلامي لا يعني أنه لم تجر عمليات قراءة لظاهرة الحوار ـ وعلى أكثر من صعيد ـ من قبل المسلمين، بل على العكس من ذلك تماماً، فإن مفردات الحوار والجدال بالتي هي أحسن، والتبادل الثقافي، وحقّ الاختلاف والنقد، وحق إبداء الرأي وحرية التعبير، وفنّ الإصغاء والاستماع، وأدب الخلاف والاختلاف، والحوار الإسلامي المسيحي، والحوار السنّي الشيعي، وحوار الثقافات والحضارات و.. وغيرها من المفردات هي اليوم حاضرة بقوّة في الواقع الفكري والثقافي، بقطع النظر عن مدى نجاح تجربتها، كما أن هناك ـ في المقابل ـ حالةٌ من النقد، بل والرفض لمقولات الاستبداد الفكري، والاحتكار الثقافي، والنرجسية، والدوغمائية، والأجوبة الجاهزة، والصيغ الناجزة، والأفكار المعلّبة، والحقائق المملوكة وغيرها.. فموضوعة الحوار موضوعة حاضرة ومقروءة ومبحوثة إسلامياً.

وقد دوّنت الكثير من المؤلفات والدراسات والمقالات، سيّما في الفترة الأخيرة، التي تعالج هذا الموضوع وتدرسه من جوانب عدّة، وقد شملت هذه النتاجات المختصّة بالحوار قراءتَه على عدّة محاور، نجد أنفسنا مضطرّين للإشارة إليها؛ بهدف تمييز المحور الذي تتركّز عليه دراستنا هنا، كوننا معنيين بقضايا المنهج:

المحور الأوّل: محور المنطلقات النصّية التي كشفت عن موقف ديني من هذه الظواهر والوقائع، وقد عمد الباحثون هنا إلى المصادر الدينية ـ كالقرآن والسنّة ـ واستنطقوها لمحاولة معرفة التعاليم والإرشادات الدينية في هذا

المضمار.. فمثلت أمامهم مجموعة نصوص قرآنية تحكي تجارب الأنبياء التحاورية، كما برزت الآيات الشريفة التي ترشد إلى الأساليب القرآنية في خطاب الآخر[(١)]، ومن مجموع الأخلاقيات الدينية للحوار يتبلور التصوّر الديني حول هذا الموضوع، وقد أحصى بعض الكتّاب كلمة «قال» في القرآن الكريم، فوجدها قد تكرّرت ١٧١٢ مرّة، وأما كلمة «جادل» فـ ٢٩ مرّة، وكلمة «حاجّ» ١٣ مرّة، وكلمة «حوار» ٣ مرّات.. وهكذا[(٢)]، وهذه مادةٌ جيدة لدراسةٍ نصّية لهذا الموضوع، كما أن قراءة التجربة الإسلامية التاريخية في هذا المجال وتوثيقها وتنظيمها يمكنه أن يقدّم مزيداً من المعلومات المفيدة، كما حاوله الدكتور طه جابر في كتابه «أدب الاختلاف في الإسلام».

المحور الثاني: المحور الأخلاقي، وهو الجانب الذي يجري مركزة البحث فيه حول أخلاقيات الحوار ـ وقد يتداخل هذا المحور مع المحور الأوّل أحياناً ـ وتبرز هنا التوصيات الأخلاقية من قبيل: آداب الإصغاء والاستماع، مستوى الصوت وطريقة الإشارة، احترام الطرف الآخر، تجنب الكلمات النابية أو الجارحة للمشاعر، الابتعاد عن أساليب التدمير والاحتقار والازدراء، تجنّب تقزيم جهود ورؤى الآخر، الابتعاد عن اللعن والسبّ والشتم والبذاء، فسح المجال للآخر لكي يقول ما يريد، الابتسامة، الصبر على الآراء الأخرى، تحمّل النقد وكشف النواقص، الاعتراف بالآخر، التواضع، وغيرها من خصال الحوار الأخلاقي والمنتج.

وهناك نتاجات متنوّعة في هذا الإطار، اهمّها ـ ظاهراً ـ النتاج الأخلاقي

---

(١) يراجع بهذا الصدد ـ كمثال ـ كتاب «الحوار في القرآن» للعلاّمة السيد محمّد حسين فضل الله.

(٢) محمد السماك، مقدّمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي: ٧٧؛ وانظر: طه عبدالرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٢١.

الديني، الذي يستمدّ من مفردتي: الموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن - وهما مصطلحان قرآنيان - أسسه ومعطياته.

المحور الثالث: المحور التوظيفي الشعاري، وهو محور يستهدف عملية الترويج لثقافة الحوار والتفاوض، وطرحها بوصفها شعار عمل على المستوى السياسي وغيره، وتأتي هنا مقولتا: حوار الأديان وحوار الحضارات، فهذا المنحى يحوّل الحوار إلى منطلق شعاري - بالمدلول الإيجابي للكلمة - تعمل على أساسه الحركات والمنظمات والأديان والدول لخلق فضاء جديد للإنسانية قادرٍ على الحدّ من التوترات والتشنّجات المتتالية.

وكأنموذجٍ حاصل لذلك، الحوار الإسلامي المسيحي، الذي أثير طرحه أخيراً سيّما في النصف الثاني من القرن العشرين، وخصوصاً في مصر ولبنان، فقد غلب على هذا الحوار الطابع الشعاري التوظيفي، وإلا فإن قراءةً سريعة لهذه التجربة تكشف لنا عن مدى ضآلة الحوار الحقيقي على هذا الصعيد، إذا استثنينا بعض مظاهر الحوار الاجتماعي، وهناك من يرى في الحوار الإسلامي الإسلامي، وكذا في مقولة حوار الحضارات، شيئاً من هذا القبيل.

المحور الرابع: المحور الميداني، وهو المحور الذي يأخذ الحوار بوصفه عينةً خارجية وواقعاً إنسانياً موضوعياً، ويبدأ بدراسته على أسس اجتماعية نفسية وغيرها، ويعتمد الإحصاء والمتابعة أساساً له، فمثلاً يجري أخذ الواقع العربي بوصفه عينةً لدراسة ظاهرة الحوار فيه في الربع الأخير من القرن العشرين، مراحل هذا الحوار، تطوّراته، نكساته، معوقاته، عوامل نجاحه وإخفاقه وهكذا.. ذلك كلّه اعتماداً على عينات حوارية موثّقة.

وفي الحقيقة، فهذا الجانب على رغم من أنه كتب حوله بعض الشيء[1]،

---

(١) كما فعله الدكتور حسن وجيه، حيث خصص قسماً كبيراً من كتابه المذكور آنفاً لهذا الموضوع، من ص١٥٣ إلى آخر الكتاب تقريباً.

إلاّ أنه ما يزال بحاجةٍ إلى سعي ميدانيّ أكبر وأشمل سيما على المستوى الإسلامي، وسوف تكون لنا وقفة مع موضوع العقل الاستقرائي والإحصائي لاحقاً إن شاء الله تعالى.

المحور الخامس: المحور المعرفي المنهجي، وهو هدفنا هنا، وهو محورٌ يتراجع إلى الوراء ولا ينظر إلى توظيفات الحوار في المجتمع، ولا إلى منابعه الدينية المشرعنة له أو الرافضة أحياناً.. وإنما يهمّه دراسة البنى التحتية المعرفية للحوار بما هو فعلٌ ثقافي وعلمي بما يمكنه إفراغ المحتوى الشعاري للحوار ـ بالمعنى السلبي للكلمة ـ وتهيئة مبرّرات واقعية له.

ومرجع هذا النوع من الدراسة إلى توظيف مقولات فلسفية ومعرفية وكلامية تمّ التنظير لها في علومها المختصّة بها، وهذا معناه أن الدراسة المعرفية والمنهجية للحوار هي إخراجٌ للمقولات الفلسفية من مداراتها الخاصة بها واستخدامٌ لها في دائرة ميدانية بالنسبة إليها، فهي بالنسبة للحوار العماد النظري أو الملاذ المعرفي الذي يلجأ اليه مشروعه العقلاني، وهو ما يشكّل الأساس لبلورة علم منطق الحوار، كما يعبّر عنه بعض الباحثين[1].

أزمة الحوار المعاصر

يعاني الحوار في الوسط الفكري والثقافي العربي والإسلامي من أزمتين حقيقيّتين هما:

١ ـ **أزمة الأخلاقية**، أي أن أخلاقيات الحوار لم تتحوّل بعد إلى واقعٍ معاش وطبع ثان، ومن ثم بقي الحوار الأخلاقي شعاراً كبيراً لم يترجم بصورةٍ حيةٍ في المجاميع والمحافل الفكرية والدينية غالباً، والذي يشهد لذلك إحصاء المفردات غير المناسبة غالباً، والتي تحكم ثقافة المتحاورين بمن فيهم أولئك

(١) راجع: الدكتور طه عبدالرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٦١، وموارد أخرى.

الذين يدّعون وينظّرون لأخلاقيات الحوار، فنحن نجد حضوراً كثيفاً ـ وطبعاً الكلام هنا ليس عاماً وشاملاً بالتأكيد ـ لمفردات يمكن أن تسمى هجوميّة ككلمات: المعاداة للدين، المؤامرة، العمالة، الكفر، الزندقة، الليبرالية، الارتماء في أحضان الغرب، الانحلالية.. من جهة، تقابلها مفرداتٌ من الطرف الآخر بالقسوة نفسها تقريباً كالظلامية، الرجعية، التخلّف، السطحية، العدوانية، النرجسيّة، الدوغمائية، التحجّر، التخشب، الاستبداد و.. من جهةٍ أخرى، وهي مفردات تكشف عن حالةٍ مأزومة وجوّ غير سليم، كما ترشد إلى أن موضوعة الحوار وإن دخلت أو تولّدت في أدبياتنا اليومية سياسياً وثقافياً ودينياً و.. إلا أنها ما تزال تعاني من عقبات حسّاسة يبدو أنه ليس من السهولة تجاوزها، وهكذا عندما نحاول الاطلال على مقدّمات الكتب والبحوث، فإننا نجد حالةً واسعة الانتشار من تقزيم الآخر واتهامه، بحيث يصعب أن تلاحظ مقدمة كتاب لا تشنّ حرباً عنيفةً على الآخر أو تحاول تمجيد الذات.

ولا نقصد هنا رفض مداولة هذه المفردات الآنفة الذكر وأمثالها من المصطلحات بل والتراكيب والسياقات، وإنما نقصد التحفّظ في استخدامها بلهجات إتهامية واضحة في أجواء مدافَعَة متشنّجة لا بطريق النظرية أو التعميم.

وكما يطالب المتحاور بتمثّل عقلٍ بارد في نقده، كذلك يطالب الآخر بإعادة موزانةٍ لمعيار أحاسيسه حتى لا يكون أي تعبير مثيراً للاحساس المتوتّر أحياناً، فالذي يحصل كثيراً على هذا الصعيد هو أنّ بعض الأطراف المحافظة ـ بالمعنى العام للكلمة ـ على مستوى الساحة الدينية عموماً، تعيش درجةً عالية من الحساسية بحيث تتفاعل بسرعةٍ كبيرة مع أبسط أنواع النقد أحياناً، وتعجز أحياناً أخرى عن التمييز بين مفهومي النقد والمناهضة أو مفهومي الرفض والمناقشة.. وفي مثل هذه الحالات لا يتسنّى بناء حوارٍ سليم وهادئ مهما سعى الطرف الآخر لإعادة إنتاج أو صياغة متوازنة وهادئة لمفاهيمه.

وهذا ما يعبّر عن حالة حساسيّة عالية، تبلغ درجةً غير صحّية، يصعب معها الانطلاق بأيّ عمل أو إنجاز أي مشروع.

٢ ـــ **أزمة المعرفة والمنهج**، وهي محلّ اهتمامنا هنا، أي أنّ الحوار يتواجه وصدمة مع أكثر من واقع معرفي لا يتناغم معه في امتداداته وتوظيفاته.

إن الشيء الملاحظ ـ الذي نريد أن ننطلق منه هنا ـ في الأروقة الثقافية والدينية في مجتمعاتنا هو أن حركة الحوار عندما تأخذ مسارها الطبيعي، وتمرّ بمراحلها المتعاقبة تصطدم ـ في كثير من الأحيان ـ بواقع معرفي صلب لا تقدر على الاستمرار في ظلّه؛ أي أن هذا الواقع المعرفي يضغط بثقله على منهاجية الحوار الفكري فيحرف مسارها نحو اتجاه غير اتجاهها الطبيعي المتكامل.

هذا الأمر يحول دون تشكّل ديمومة للظاهرة الحوارية؛ لأنه يخفض من السقف المحدد لها، نعم الظاهرة الحوارية ليست قيمة مقدّسة متعالية على كل القيم، بل إنها ـ كأكثر القيم الأخلاقية ـ مؤطّرة ومحدّدة بقيود وخصوصيات وحالات معينة، إلا أن الأمر الذي يحصل هو تزايد وتضاعف تلك القيود المعرفية الموضوعة على هذه الظاهرة، الأمر الذي يضيّق من دائرة الاستخدام كلّما زادت أعداد القيود والاعتبارات، فالمشكلة ـ منهجياً ـ ليست في فرض قيودٍ على الحوار ـ شكلاً وآليةً ومضموناً ـ وإنما في المدى الكمّي والكيفي لهذه القيود المفروضة، من هنا فإن ملاحظة النسب الواقعية التي تفرض ـ فرضاً منطقياً ـ حدّاً معيناً من هذه القيود قد يؤدي إلى القناعة بأن مضاعفة هذه القيود عن هذا الحدّ المعتدل قد يكون فيها إفراغاً أو شيئاً من إفراغ الحوار بوصفه ضرورة اجتماعية فكرية تربوية..

إن هذا الاضطراب والتوتّر الذي يصيب حركة الحوار عند الاصطدام بواقعٍ معرفيّ ما يضرّ ـ قبل كل شيء ـ بالعملية التحاوريّة نفسها؛ مما ينجم عنه ضعفٌ في الإنتاج الثقافي أو تولّد إنتاجٍ محتو على ميكروبات منهجية ومعرفية.

فالشيء المهم لتفعيل ثقافة الحوار المنتج معرفياً يكمن في دراسة هذه

القيود الفكرية التي تشنج ـ وكأنها شحنةٌ كهربائية حادة ـ كل المسار التكاملي بمجرّد الاصطدام بها، وهو ـ أي هذه الدراسة ـ أمر لم يجرِ الاهتمام به بدقة وبالحجم المناسب من قبل الباحثين والداعين إلى حوار عقلاني هادف، وانما جرى التركيز بصورة أكبر ـ سيما على مستوى الساحة الإسلامية ـ على الجوانب الأخلاقية والدينية للحوار كما لاحظنا إجمالاً، فنحن نواجه قيم الحلم وسعة الصدر لدى مطالعة موضوعة الحوار، كما نواجه قيم التحمّل والصبر على آراء الآخرين بوصفها أساساً أخلاقياً لتنشيط الحوار الهادف، إلا أن الحديث عن بلورة وضعيات فكرية معرفية تمثل المحيط الطبيعي لحوارٍ عقلاني إنما كان يأتي عن طريق العَرَض ولم يكن منظوراً في الأهداف الأولى للدراسة غالباً، والمفارقة التي تحصل هنا تختزل في التناقض الحاصل بين المنحى القيمي والواقع الفكري؛ لأن مركزة الجهود على الخط الأخلاقي دون تأمين مهيئات موضوعية معرفية تفضي ـ أي هذه المركزة ـ إلى نوع من الحركة المتعاكسة، فالتوجيه الأخلاقي يدفع ـ من جهةٍ ـ ناحية إنجاح الخطوة فيما الواقع المعرفي يصدّ عن إكمالها، ومن الطبيعي أن يتغلّب البعد المعرفي على البعد الأخلاقي؛ لأنه القادر على إيجاد تبريرات أخلاقية جديدة.

من هنا، تتأكد الفكرة القائلة بأن أي حديث أخلاقي تقريباً سيبقى في عالم الضبابية وبعيداً عن التطبيق والعملانية مادام النظام القيمي فيه غير منسجم مع الواقع الموضوعي أو غير متدرّجٍ معه.

وهذه هي بالضبط المقولة التي ركّز عليها كثيراً بصورتها العامّة العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي؛ فقد رأى العلامة أن النظام القانوني والأخلاقي الإسلامي ليس أمراً إضافياً على المسار الطبيعي للتكوين، وبالتالي فهذا النظام إنما يعبّر عن إعادة الحركة الاجتماعية والنفسية و.. الإنسانية إلى الحالة التي تتطلبها الطبيعة والتكوين تماماً، كما هو تناول الأغذية ليس أمراً قانونياً أو أخلاقياً يضاف إلى الوضع الطبيعي للحياة البشرية التكوينية، وانما هو بالضبط محاولة للدخول في هذا المسار التكويني بالكشف عن

استدعاءاته حتى لا يحدث المرض أو غيره[١].

وكمثالٍ على هذا المبدأ ـ أي مبدأ التطابق بين الواقع والقيمة بعيداً عن انطباقه على رؤى العلامة الطباطبائي ـ على المستوى الديني ما يحصل عندما تُطرح النصوص الدينية لتثبيت مقولةٍ أخلاقية معينة، ثم وفي المقابل تطرح مجموعة واقعيّات في النص الديني نفسه لا تكاد تنسجم مع ذاك الطرح الأخلاقي، فإن ذلك يولّد نوعاً من التعارض في النصوص نفسها ربما لا يكون تعارضاً حرفياً مرتسماً بدقّةٍ وعناية للوهلة الأولى إلا أنه تعارض حقيقي على أرض الواقع المستوعب لا الاستثنائي، فعندما يستخدم بعض العلماء الآيات الذامّة للعرب الجاهليين على تقليدهم لآبائهم لتأكيد فكرة إعادة النظر بأصول المعتقدات الدينية وأن الإسلام قد ذمّ هذا التقليد ـ بقطع النظر عن متعلّقه ومحتواه ـ وهو ما نراه شاملاً لتقليد العشيرة كما أنه شامل لتقليد النسيج الثقافي العام السائد في المجتمع.. عندما يستفيد بعضهم ذلك ويؤصّل لدعوة إسلامية لإنتاج بناء اعتقادي مصدره عقل الفرد نفسه لا عقول رسمية، يواجه في المقابل ثقافة تدعم نفسها بنصوص أخرى تمنع الفرد المسلم من الدخول في تقويم ذاتي لمعتقده، وتنتقد بشدّة التبريرات المعطاة للأفراد في تكوين بُناهم العقدية والفكرية، معتمدين أيضاً على صورة معرفية لعقل عامّة الأفراد، عندما تتم هذه المفارقة نعرف أن خطأ ما قد حدث في هذا الطرف أو ذاك، بالرغم من أنه قد لا تكون هناك أية معطيات تؤكّد ـ من ناحية الترسيم الأصولي لنظرية التعارض ـ وجود شيء من المعارضة والتنافي، لكن التساؤل

---

(١) راجع ـ كأنموذج ـ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي في كتاب «مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي»، مقال: «الإسلام واحتياجات الإنسان المعاصر، طريق الفطرة»: ٨٠ ـ ٨٦، كما يلاحظ تأثر الشهيد مرتضى مطهري بفكرة التطابق في دراسته حول المرأة في كتابه حقوق المرأة في الإسلام.

يفرض نفسه، فكيف يمكن أن تكون هناك قيمةٌ للبحث الفردي في الموضوعات العقدية والحال أن هذا البحث تجري مصادرته على مستوى النتائج ليُختزل بنتيجةٍ معينة على هذا البحث الخروج بها؟ إذا كانت النتيجة هي المطلوبة فهذا يعني أنّه لا قيمة لنفس البحث والتحقيق والتأمّل العقلي الفردي، والعبرة حينئذٍ إنما هي بالنتيجة نفسها ولو ـ لا أقل ـ عن طريق البحث إذا صادفها، أما عندما تكون القيمة منصبةً على رفض التقليد والأخذ بالمنحى التحقيقي الفردي في التعاطي مع الأمور العقدية، فإن النتيجة لا يمكنها حينئذٍ أن تفرض نفسها على القيمة الأخلاقية الموجودة في التحقيق وعدم التقليد، وهذا معناه أن ادعاء القيمة الأخلاقية المختزنة في نزعة التحقيق العقدي ومن ثم رفض النتائج المنبثقة عنها رفضاً قيمياً وسحب الشرعية منها يمثل تناقضاً واضحاً[1].

من هنا، وعلى الصعيدين الأخلاقي والديني، من الضروري إيجاد نوع من المصالحة ـ وربما المزاوجة ـ بين هذين المنحيين: منحى مرتبط بالقيمة والحق والحكم ومنحى متصل بالعلم والمعرفة والواقع، وما لم تتم هذه المصالحة فإن الكثير من الجهود الساعية نحو بناء حوار أصيل وراسخ لن تصمد كثيراً أمام ضغط الواقع والمعرفة، هذا ما نحتاجه ونقصده، ألاّ ننظّر لأخلاقيات تحاورية في حين أننا نضع ونحمل وننظّر لبنى معرفية وطرائق تفكير وأساليب منهجية لا يمكن للحوار أن يحيا في ظلّها أو أن يدوم، فالحوار لا يمكن توجيه دعوة أخلاقية أو قانونية للالتزام به ما لم يكن هناك سعيٌ حثيث لإزالة العقبات

---

(١) مقصودنا بالرفض هنا عدم منح الشرعية لهذا النمط من التفكير المفضي إلى مثل هذه النتائج لا الاعتراف العلمي بالنتيجة، فإننا قد نتوصل إلى نتيجة تخالف مثل هذه النتيجة، وهذا معناه أن الاعتراف بشرعية النتيجة الخاطئة ـ من وجهة نظرنا ـ نتيجة منحنا القيمة للتحقيق العقدي لا يعني نوعاً من نسبية المعرفة أو التعددية المعرفية بالمعنى السلبي للكلمة.

الميدانية التي تقع في طريقه، وأهمّها العقبة المعرفية، وإلا فإن التوجية الأخلاقي لن يقدر على الصمود سيما عند اشتداد الأمور وعند أكثر الناس، بل سيتحوّل إلى قانون غير قابل للتنفيذ، ومن الطبيعي أننا عندما نتحدّث عن منظومةٍ فكرية متكاملة كالمنظومة الدينية فإن علينا أن نعرف أنّ تكامل هذه المنظومة يفرض انسجاماً بين الأطراف كافة، وإلا فإن قوانين هذه المنظومة ستكون متعاليةً عن الواقع، كيف يمكن الدعوة إلى الحوار بوصفه قيمة أخلاقية وفي الوقت عينه يفرض في المنظومة المعرفيّة للمتحاورين أنه لا احتمال للخطأ إطلاقاً في فكرتهما؟ هل سينتج عن هذا الحوار غير تراشق الكلمات دون أية نتيجة كما سنلاحظ؟

الأسس المعرفية والمنهجية

من اللازم هنا التذكير بأن هذه الأسس الآتية الذكر كما أنها لا تمثل كامل المباني المعرفية للحوار العقلاني، كذلك ليست أموراً متفقاً عليها، بل إنها بدورها خاضعة للحوار أيضاً وقابلة لإعادة النظر، فإن مقولة الحوار العقلاني الهادف ليست مقولةً ذات تعريف مسلّم به ومتفق عليه، فهي ـ إن صحّ التعبير ـ مقولة نسبية يحدّدها كل طرف وفق القبليات التي يحملها، فربما يكون حوارٌ ما عقلانياً بل في غاية العقلانية عند طرف فيما يراه الآخر بحاجة إلى مزيد من العقلنة والبلورة المنطقية السليمة أو الأسلم، من هنا فعندما يقال: البنيات المعرفية للحوار العقلاني، فلا يعني ذلك المصادرة أمام أي عمليات تفاوض أو تحاور أخرى لا تتخذ من هذه البنيات أساساً لها، وهذا معناه أن عقلانية الحوار هنا إنما هي الأنموذج الأفضل ـ نسبياً ـ للحوار العقلاني العلمي من وجهة نظر الكاتب قياساً بالنماذج الأخرى التي لا ننفي عنها العقلانية.

كما أن البرهنة على صحّة المقولات الآتية موكولٌ إلى محلّه الخاص في العلوم الأخرى، مضافاً إلى ما درسناه وندرسه في هذا الكتاب، ونحن هنا نفترض أننا مؤمنون بها، وإنما نحاول وصلها بظاهرة الحوار وتأثيراتها بها،

وإبراز المظهر الإيجابي لها على هذا الصعيد.

وعلى أية حال، فأبرز ما يمكن ذكره من أسس هنا أمور ـ قد يكون فيها بعض التداخل الذي يفرض التغاضي عنه لضرورات الإيضاح والتمييز ـ أهمّها:

١ ـ التعدّدية المعرفية

يترافق مصطلح التعددية المعرفية في بعض الأوساط مع مفهوم نسبية الحقيقة أو نسبية المعرفة، وبالتالي فهو يحمل مضموناً سلبياً نتيجة ذلك[١]، لكنّنا نقصد به هنا معنى لا يختزن ـ لا أقلّ بحسب تصورنا ـ هذين المفهومين للنسبية، بل يرتكّز ـ في جملة ما يرتكز عليه ـ على تعديلٍ في مفهوم اليقين نفسه وفق تصوّرات خاصّة يفترض أن تكون قد جرت دراستها في مرحلةٍ أسبق.

تسود الاتجاهات العلمية القديمة وبعض المذاهب المعاصرة المعادلةُ القائلة بأن نتيجة البحث في أي موضوع تساوي صحة قولي وبطلان قول الآخر ضرورةً، فالباحث أو العالم عندما يدخل في بحث علمي فإنه يسعى فيه للوصول إلى الحقيقة، وهو في نهاية المطاف عادةً ونتيجة العمليات الذهنية المتتالية يرى أنه قد وصل إليها فعلاً، وكنتيجةٍ تلقائية لذلك فهو ينظر إلى الأفكار الأخرى على أنها باطلة وليست إلا كذلك، وهذا ما يمكنه عادةً بلورة نوعٍ من الطبقية الفكرية المرتكزة على مفهوم الصواب والحقّانية.

القضية الأساس هنا تكمن في تصوّر التوزيع الحاصل للحقائق على العقول والأذهان البشرية، فالرؤية التي يحملها المنطق الكلاسيكي إزاء هذا التوزيع هي ـ غالباً ـ رؤيةٌ تعتمد على منطق المفاضلة المتمايزة على درجة عالية، أي أنّ المؤشر وفق هذا التصوّر يدلّل على تمايل الحقيقة لطرف دون

---

(١) يلاحظ بهذا الصدد ـ كنماذج ـ ما كتبه الشيخ أحمد واعظي في كتاب «حكومت ديني»: ٢٤٨ ـ ٢٥٥؛ والأستاذ محسن غرويان في كتابه «بلوراليزم ديني واستبداد روحانيت»، وغيرهما.

البقية، وهذه المفاضلة يركّزها المنطق المدرسي على أساس معادلتين تمثلان تصوّره الخاص لليقين؛ إحداهما المعادلة الإيجابية القائلة بأنه حيث كانت المقدّمات صحيحة ـ كماً وكيفاً، مادةً وصورةً ـ باليقين فما توصّلت إليه صحيح بالضرورة، وثانيتهما المعادلة السلبية المقابلة والتي تقول بأن كل ما هو خلاف رأيي فهو باطل وخطأ بالضرورة، ويستحيل كونه صائباً؛ لأن ذلك يستلزم المحال، حيث كان رأيي صحيحاً بالضرورة، وهاتان المعادلتان تفرضان على الباحث مواصلة العمل حتى يحوز عليهما معاً، أي اليقين البرهاني الحاسم بصحّة قوله ويقينٌ مشابه ببطلان الآخر.

هذا هو الذي سمّيناه الطبقية الفكرية ـ دون أن نوظف هذا المصطلح في مدلولاته القبيحة ـ أي هي الشعور بأن هناك طبقتين في عالم الفكر، طبقة المحقين وطبقة المبطلين أو الخاطئين، وكل الشرعية ـ معرفياً ـ إنما هي للطبقة الأولى، ولا شرعية إطلاقاً للطبقة الثانية.

هذه البنية الفلسفية المعرفية هي بنية متصادمة ـ في نقطةٍ ما وإلى حد معين ـ ومقولات الحوار والتفاوض؛ لأن المفكّر الذي ينطلق من هذه القاعدة المعرفية يجد نفسه متورّطاً في شيءٍ من الازدواجية بين بنيته المعرفية وبين المقولة القاضية بأن «رأيي صحيح يحتمل خطؤه ورأي غيري خطأ يحتمل صحته»؛ لأن هذه المقولة التي تمثّل ـ كما يقولون ـ أساس أي تفاهم حواري، لن يتمكن المحاور الذي يتخذ من تلك البنية المنطقية المعرفية قاعدةً له أن يستمر معها طويلاً؛ لأنه عندما يصل إلى ذروة الجدل والمحاورة سوف تبرز أمامه تلك البنية المعرفية إلى السطح نتيجة ضغط اللاشعور، وبالتالي سوف يعيد إظهار كلمات الدوغمة من أمثال: قطعاً، يقيناً، جزماً، بداهةً، لا خلاف فيه.. إلى غيرها من سلسلة المفردات المعيقة لديمومة العملية التحاورية.

هذه هي الصدمة التي تكلّمنا عنها آنفاً، وهي أنه عندما يصل الحوار إلى ذروته تبرز البنيات المعرفية ـ كما البنى الأخلاقية ـ إلى السطح بقوّة، وتصدم هذا الحوار بشدّة؛ لتعيده حيث بدأ وتفقده من ثمّ الإنتاجية والتوليد.

كيف يمكن الجمع بلا إزدواجية (والازدواجية وأمثالها هنا تمثل مظاهر عابرة، أي أنها عند اشتداد الموقف تخرج عن صورتها، وينعكس الواقع بدقة كما هي الحال في الكثير من الأخلاقيات المماثلة) بين استحالة صحّة القول الآخر واحتمال خطأ قولي أو العكس؟ وكيف يمكن أن يكون الحوار هادفاً ـ بالمعنى الذي سيأتي لهادفيّته ـ ما دام المحاور قد دخله واصلاً إلى الحقيقة لا طالباً إياها؟

أما لو استبدلنا تلك البنية المعرفية بعقل تعددي معرفي ـ لا فقط تعددي اجتماعي ـ أي ذاك العقل الذي يرى أن الحقيقة منبسطة لا متمركزة، وأنه لا يمكن لمنظومة متراكمة من الحقائق والمولدة لثقافة معينة أن تكون كلها صحيحة أو لا أقل لا دليل ينفي احتمال الخطأ فيها.. فإن الوضع سيختلف.

إن هذا العقل ينظر إلى التجربة الفكرية للبشر ككل بنظرة مشرفة، ويتفهم الكمّ الهائل من أخطاء التفكير اليومية هنا وهناك، ويتعامل مع العقل البشري تعاملاً واقعياً نتيجة خبرة طويلة معه ميدانياً، من هنا فهو يجد انتشار الأخطاء على العقول كافة لا يسلم منها عقل، وهذه الموقعية المشرفة للعقل التعدّدي تجعله معترفاً ومقراً دائماً باحتمالٍ حقيقيٍّ للخطأ في أية فكرة حتى لو لم يمكنه تحديدها تفصيلاً.

إن الاستبدال بهذا العقل يجعل المتحاور منسجماً مع ذاته في حواره؛ لأن الحوار سيبقى قائماً على قاعدة حقيقية ـ لا شكلية ـ اسمها احتمال الخطأ في رأيي واحتمال الصواب لدى الآخر، وليس قائماً على قاعدة تنازلية تسالمية مرحلية غير متجذرة في العقل والوعي، وإنما هي مجرّد صيغة تفاوضية مصلحية ليس لها خارج الحوار وجود فاعل.

إنّ من أهم نتائج هذا العقل التعددي هو تقليص المفاهيم الإطلاقية وانتشار ما نسميه ثقافة الاستثناء المعاكسة؛ لأن هذا العقل لم يعد يؤمن بنتائج ـ ضرورية ـ شاملة وإنما صار مستعداً لاحتمال انخرام القاعدة، وبالتالي فتح نافذة الاستثناء للتلاقي مع الآخر فيها، وهو بذلك يبقي هامشاً ملحوظاً

للحركة التصاعدية لفعل الحوار.

٢ ـ تمثّل الآخر وبلورة المشترك الفكري

أ ـ يصعب جريان عملية حوار منتج دون وجود مشترك فكري ثقافي بين الأطراف المساهمة؛ لأن انعدام هذا المشترك يمكنه أن يحدث أزمة تخاطب تجعل كلّ طرف كأنه يتكلّم مع نفسه فقط دون ملاحظة الآخرين، من هنا تتقارب الأطراف وتتفاهم كلّما كان هذا المشترك أكبر، ويصبح بمقدورها استخدام حجم كمّي أكبر من المشتركات لتوظيفه في عملية التحاور، وبعبارةٍ أخرى كلّما كان المشترك الفكري قليلاً بالنسبة لموضوع الحوار كلّما شعرت الأطراف المتحاورة بصعوبة التوصّل إلى نتائج فوقية، وكلّما كان كثيراً كلّما أصبحت في فسحةٍ من أمرها يمنحها هامشاً ملحوظاً للاستعانة والحركة، كما يمكّنها من وضع عدد أكبر من اللبنات التي يتكامل على أساسها البناء الناتج عن الحوار.

هذه المعادلة ذات الطرفين تفرض واقعاً معرفياً وتنبئ ـ من ثمّ ـ من ناحيةٍ علمية عن حاجة الحوار إلى هذه القواسم المشتركة التي تشكل منطلقات البحث والدراسة.

ويتلو تكشّف القواسم المشتركة أو يصاحبه نوعٌ من تمثّل الآخر لفهمه حتى تبدو القواسم المذكورة من خلال فهم عناصر الافتراق والالتقاء معاً، وهذا ما يستدعي قراءة الآخر من موقعه ـ لا من موقع نقده ـ بهدف فهمه، بوصف ذلك انطلاقةً لبدء الحوار لا لممارسته أثناء التعرّف عليه.

إن هذا ما يكشف لنا الواقع التحاوري الحاصل أحياناً.. إن الحوار الإسلامي المسيحي أو الحوار الشيعي السنّي هما بالدرجة الأولى مفتقران إلى خلفية علمية مرتهنة لتكشف المتحاورين بعضهما البعض، وبالتالي لقواسم الاشتراك بينهما، لأن عناصر الاختلاف ما تزال هي المتحكّمة، ليس على المستوى الأخلاقي مما تمليه أحياناً مفاهيم العصبية والتطرّف فحسب، بل على المستوى المعرفي نتيجة جهل واقعي بالآخر؛ لأن الاطلاع عليه هو غالباً من

موقع الذات الناقدة لا من موقع الآخر نفسه في تمثّله ومماهاته ومحاكاته.

إن ما تتسبّبه خسارة تنظيم القواسم المشتركة هو تضاعف النزاعات الاصطلاحية واللفظية؛ لأن أساس هذه النزاعات معرفياً قائم ـ غالباً ـ على عدم معرفة القواسم المشتركة المعنائية وعدم فهم الآخر، فعندما لا يعرف أطراف الحوار هذا القاسم المعنائي فإنهم يبتلون بتصادم مفاهيمي ناجم عن اختلاف المصطلحات الثقافية والعلمية.. وهذا معناه أن تكشّف هذا العنصر المشترك ــ بحقيقته ومعناه ــ يمكنه أن يحدّ من فوضويّة التحاور الحاصل أحياناً ويدفعنا نحو حوار منتج لا نحو حوار تكون حصيلته في نهاية المطاف أننا متفقون، في حين أنه كان لابد أن تكون أسسه هي هذا الاتفاق.

وكأنموذجٍ قديم على أزمة المصطلح في الفكر الإسلامي يمكن الاستعانة بما ذكره ابن رشد الفيلسوف في «فصل المقال» حول الخلاف التاريخي بين المتكلمين والحكماء فيما يتعلّق بمسألة قِدَم العالَم، فإن ابن رشد يرى أن هذا الخلاف الذي دام قروناً من الزمن يرجع في تصوّره إلى مجرد مشكلةٍ اصطلاحية، وإذا صحّت وجهة نظر ابن رشد هذه فإن هذا أنموذج بارز، سيما وأننا نعرف أن هذه المقولة قد سبّبت الحكم بتكفير الفلاسفة عند الإمام الغزالي، وهو ما ترك آثاراً كبيرة على المناخ الثقافي الإسلامي العام آنذاك[1]، وهكذا الخلاف الإخباري الأصولي الشيعي حول مقولة الاجتهاد، وهو خلاف ترك أثره في حركة الفقه والفقاهة، فإن السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٤١٣هـ)، يرى أن هذا الخلاف مجرّد نزاعٍ لفظيٌّ لا يعبّر عن خلافٍ حقيقيٌّ في العمق وإنما في مجرّد التسمية، وهو أمرٌ ـ على تقدير صحّة مقولة السيد الخوئي ـ ينمّ عن أن الفهم المعنائي كان لازماً لتجنّب خلاف من هذا

(١) يراجع حول فكرة ابن رشد كتابه «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال».

القبيل[١].

إن هذا ما يمكننا تسميته بالتنوع التفسيري للظاهرات الفكرية، فربّ ظاهرة واحدة لها تفاسير متعددة كما تحكيه قواعد الهرمنوطيقا المعاصرة، أي ربّ فكرة واحدة يحكيها كل شخص بطريقته أحياناً، والاعتراف بهذا التنوّع التفسيري معرفياً ومن ثَم الانطلاق على أساسه يمكنه أن يحلّ كثيراً من دوّامات التحاور اللامتناهية؛ لأنه يفرض علينا تمثل الآخر لفهم مقصوده، وما دمنا نفهم مقصوده من طرفنا المفترض أنه طرف مختلف من الناحية التفسيرية، فلن يمكننا بسهولةٍ التوصّل إلى وعي الآخر بغية دخول الحوار معه، فإذا اعترفنا بالتنوّع التفسيري فسنصبح قادرين أكثر على تفهّم إمكانية انبثاق مصطلحات وتعابير متنوعة ومختلفة الظاهر لحقيقةٍ ومفهوم وقضية واحدة، مما يفسح المجال لتجاوز الاختلاف التعبيري نحو عنصرٍ أعمق في المعنى نفسه، يمكن أن يشكّل اتفاقاً بدل أن يكون نقطة الخلاف.

إن هذا ما يدفع ـ خدمةً لمشروع الحوار ـ إلى تبنّي لغةٍ علمية شفّافة من جهة، وإلى السعي لتشكيل شبكة مصطلحات تكون مشتركة المدلول للأطراف كافّة، ومن ثم إيجاد موازنة بين المصطلحات التي تحتاجها أصالة الفكر في نسبيةٍ ثقافية وبين المصطلحات التي تحتاجها عملية الحوار في التقاء ثقافي.

القضية هي أننا أحياناً نستخدم مفردتين لمعنى واحد، ولا ندري أنّ بيننا اتفاقاً، وأحياناً نثقل الحوار بضبابية مخلّة بفهم عناصر الالتقاء أو الافتراق، وهو ما نلاحظه في أكثر من تيار تغييري في الساحة الإسلامية المعاصرة من حيث عدم الشفافية في الخطاب الثقافي، فإن هذا الغموض الذي يلفّ أكثر من حركة تغييرٍ ثقافي في المجتمعات الإسلامية اليوم يتحمّل جزءاً من مسؤوليته

---

(١) يراجع حول فكرة السيد أبي القاسم الخوئي كتاب: التنقيح في شرح العروة الوثقى، مباحث الاجتهاد والتقليد: ٢٢ ـ ٢٤.

أصحاب المشروع أنفسهم؛ لأنهم بالغموض والضبابية التي أثاروها قد حالوا دون وضوح الذات لدى الطرف الآخر، وهو ما ترك ويترك آثاراً كبيرة على الوضع العام.

وعلى خطٍّ موازٍ في إطار ثقافة التعبير واللفظ، نجد مشكلةً أخرى في واقعنا الثقافي المعاصر وهي مشكلة الإعلاء ـ بحسب التعبير النفسي ـ الذي تعيشه بعض الأوساط الثقافية في إطار عرض آرائها، وما نقصده بالإعلاء هنا هو محاولة إضفاء لباس جميل على بدن قد يكون أقلّ منه جمالاً، وهو ما يتمثّل أحياناً بتجنب التصريح ببعض الأفكار نتيجة نوعٍ من الخجل منها في اللاوعي أمام الآخرين، ولهذا يعمد إلى القيام بنوع من الإلباس لها حتى تبدو أقل قبحاً، وهو ما يؤدي ـ كما نلاحظ ـ إلى إضفاء عناوين جديدة على مفهوم تحتاج صراحة التعبير عنه إلى عناوين أخرى، وهذه المشكلة ناجمة أحياناً على الصعيد الثقافي عن نوع من العزلة أو العقدة أو ضعف الخطاب عامة، وأمور أخرى أيضاً.

وهذا الإعلاء نجده فيما يسمّيه بعضهم بثقافة الألفاظ[1] التي تجتاح الأوساط الثقافية والفكرية العربية المعاصرة، فالنقد الذي كان يوجّه إلى الكتب الدينية الكلاسيكية تمثّل في التعقيد اللفظي الذي يلفّ تلك الكتب أحياناً ومن بينها كتبٌ دراسية يفترض فيها بالدرجة الأولى أن تتجنب هذا النوع من الصياغات، لكن المشكلة هي أن بقية الاتجاهات بدأت تشعر بنوع من التفوّق المعرفي عندما تتفوّق لفظياً وصياغياً، فتغرق القارئ بسيولٍ كلامية صياغية ثقيلة نوعاً ما قد يحتاج أحياناً إلى وقت لفهم المقصود الحقيقي منها، وهو ما يسبّب مشكلةً حقيقية على صعيد فهم الأطراف لبعضها البعض، الأمر الذي

---

(١) علي حبّ الله، قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر: ٢٧ ـ ٢٩؛ وانظر للمؤلف نفسه أيضاً كتاب: المقدّمة في نقد النثر العربي، سيّما المقدّمة والفصل الثالث من الكتاب.

يلاحظ بوضوح لدى قراءة النقاشات التي يؤول الكثير منها إلى عدم فهم كلّ طرف لصاحبه.

والمشكلة الأبرز على هذا الصعيد تكمن في ممارسة البعض نوعاً من اللامراعاة في تعابيره إزاء الطرف الآخر الذي يحاوره الأمر الذي يشنّج من الحوار وحركيته، وعلى سبيل المثال التعابير التي خلطت بشكلٍ موهم ما بين الدين والأسطورة في الكتابات الأخيرة في العالم العربي، أو تلك التعابير التي تصادمت مع بعض المصطلحات الدينية المألوفة كتعبير «الطرق المستقيمة» قبال التعبير القرآني المألوف «الصراط المستقيم»، وهو ما يشنج الحوار ويجرّه إلى نوعٍ من المدافعة، دون أن ندعو إلى إعلاء أو ضبابية على هذا الصعيد.

وفي الإطار نفسه تقريباً تبدو أمامنا إشكالية العلاقة بين اللفظ والفكرة التي يراد استخدام اللفظ لبيانها أمام الطرف الآخر، وكمثالٍ تقليديٍّ معروف علم أصول الفقه، سيما على الصعيد الشيعي في الفترة المتأخرة، والذي جرى استخدام صياغات وتراكيب وبيانات لفظية فلسفية ومنطقية ودرجة تماسكٍ تعبيري فيه لا تتناسب مع مباحث الألفاظ في هذا العلم، وفقاً للقاعدة المناهجية القائلة بأن مادّة الموضوع تلعب دوراً في تحديد منهج الخطاب، وهذا ما نلاحظه على صعيد بعض أوساطنا الثقافية التي تخلط في عالم الألفاظ بين المضمون والتعبير، فهناك مضامين في غاية الدقّة والفلسفية يجري التعبير عنها بأسلوب أدبي إحساسي، وهو ما أثار ويثير خلطاً وتشوّشاً بيّنين.

ب ـ الشكل الآخر لتمثل أطراف الحوار لبعضهم البعض هو حضور روح الثقة والاحترام المعرفي، إنّ غياب هذه الروح شكّل ـ ويشكّل ـ واحدةً من أهم أزمات الفكر الديني عموماً والعقدي خصوصاً، ويرجع سبب هذا الغياب إلى أمور، أبرزها بنظر الكاتب إثنان:

الأوّل: الإرث التاريخي فيما يخصّ الجانب المذهبي من علم الكلام الديني، وهو إرثٌ في غاية الثقل والتعقيد، ومن الصعب جداً التجرّد عنه بهذه البساطة مهما أطلق الإنسان شعارات الموضوعية والإنصاف، وعلى رأي الدكتور

علي الوردي في «مهزلة العقل البشري»[1] فإن العلماء في هذا المجال يبدؤن مقدّمات كتبهم بادعاء التجرّد والموضوعية والإنصاف العلمي بيد أنهم مع ذلك ـ من وجهة نظره ـ يصلون إلى نفس ما توصّلوا له سلفاً ومنذ البداية، وهو ـ أي الوردي ـ يعتبر ذلك مجرّد كلماتٍ لا معنى لها، من هنا فهو يرتئي استبدال مفهوم الموضوعية بمفهوم الشك، وهذا كلام دقيق إلى حدٍّ معينٍ، لأن مفهوم الموضوعية لن يتسنّى له لعب دور في الحياة العلمية ما لم يكن الإنسان في مرحلة شك حقيقي أثناء البحث، وإلا فمن الصعب له تجاوز الذات ومساواة النظر إليها وإلى الآخر، وهذا معناه أن المفكّر الديني ـ سيّما المتكلّم ـ لا يمكنه تجاوز أثقال الموروث ما لم يدخل نفسه في إطار شك علمي حقيقي وليس شكلياً، وإذا وافقنا الدكتور الوردي على مقولته فنحن نوافقه في أن موضوعة «الموضوعية» أصبحت في كثير من الأحيان موضوعة مفرّغة، والسبب في ذلك الازدواجية التي يمارسها الباحث إزاء الموضوع الذي يقرأه أو يتحاور فيه، فعندما يكون الباحث ملتزماً بفكرةٍ معينة فهذا معناه أن يقينه بهذه الفكرة سيكون حاضراً في عمق حواره الفكري حول الموضوع الذي كان له يقين به، وهذا يعني أن الحياد حال الحوار الذاتي الأحادي الطرف أو الخارجي المتعدّد الأطراف إنما هو حياد شكلي ما يلبث أن يتبدّد حينما تصل المسألة إلى النقطة الحرجة، وهذا ما نشاهده بوضوح في الحوار الكلامي عموماً مهما اتسم أطراف الحوار بالموضوعية الشكلانية، وبالتالي فالمنفذ الوحيد للموضوعية الجوهرية الحقيقية هو إعادة إنتاج مفهوم الشك العلمي لا حال الحوار مع الآخر ـ أي آخر وأي حوار ـ فقط بل في كل الحالات، وهو ما يعني تبدّلات خطيرة جداً في مفاهيم اليقين والإيمان والقطع و.. ولا سبيل للحل إلا من خلال جماع مبدأين معرفيين هما:

---

(١) علي الوردي، مهزلة العقل البشري: ٣٦.

١ ـ مبدأ اليقين الموضوعي الذي نظّر له الشهيد الصدر على الصعيد الإسلامي[١]، وهو مبدأ يقوم على انسجام المعطيات مع اليقين لا اليقين مع الواقع، فنحن يمكننا الاستعانة بهذا المقدار من المفهوم لاستبعاد الواقع في الإطار العلمي، سيما حينما نتكلّم عن معارف نظرية بطبعها الأولي، فبدل أن أنطلق من تطابق المعطى الذهني مع الخارج، أنطلق من معطيات اليقين نفسه إلى نفس اليقين، وأترك مطابقة الخارج في احتمال الخطأ، بمعنى الاحتمال الضئيل كما شرحه الصدر نفسه، وهذا معناه أنّ الحوار الديني والكلامي سوف يعزل عن الواقع بمعنى من المعاني، وسيبقى في إطار النظم العلمي بهذا المعنى، وهو ما يشكل عنصراً أساسياً لاستبعاد الدوغمة وأمثالها، فاليقين الموضوعي يجعل المتحاورين يقفان أمام معطيات كل واحدٍ منهما، مستبعدين الواقع الذي يحضر في ذهنهما عن طريق اليقين المسبق لهما به، وهذا ما يجعل الحوار محتكماً إلى فنّ تنظيم الأفكار والمعطيات لا إلى مطابقة الواقع وعدمه، لكن لا بمعنى أننا نتكلّم في الفراغ والهواء بل بمعنى أن المركز الأساسي الذي يجري صبّ النقاش فيه ومحاكمة الأفكار على أساسه إنما هو ما يتعلّق بنمط المعطيات وتنظيمها

٢ ـ مبدأ العلم الاجمالي الفوقاني، وهو مبدأ يتجاوز دائماً مفردات البحث العلمي ليقرأ المجموع قراءةً كلية، وحينما أقرأ تجربتي العلمية على مرّ سنوات فسوف أتأكد ـ يقيناً ـ من أنني قد وقعت في عدد كبير من الأخطاء في حياتي، وهذا العدد الكبير سوف أقدمه كمعطى رياضي لما هو ناجز عندي الآن مما لدي قناعة به؛ ليتشكّل عندي علم إجمالي بالخطأ في بعض أفكاري بحساب الاحتمال، فإذا كانت مجموع أفكاري الألف مثلاً، وعلمت تفصيلاً بخطأ مائة منها على مدى تجربة خمس سنوات تقريباً، فإن هذا سوف يشكل عندي علماً إجمالياً ـ ما دامت الظروف واحدة أو متشابهة ـ بوقوع أخطاء

---

(١) راجع فيما يخصّ مفهوم الصدر لليقين كتاب: الأسس المنطقية للاستقراء: ٣٢٢ ـ ٣٢٩.

جديدة عندي بنسبة ١٠% خلال السنوات الخمس القادمة أو أقل كما هو الغالب، وعندما أفعّل هذا العلم الإجمالي ستتغيّر نظرتي لكل مفردةٍ من مفردات اليقين عندي، وسأقدر على الجمع بين يقيني بالمفردة واحتمال الخطأ، مستعيناً ـ إلى حدّ معين ـ بمبدأ اليقين الموضوعي المتقدم.

إذن، الموضوعية في حالة مواجهة الموروث تكمن في تعديلات جوهرية معرفية لا في توجيهات أخلاقية، مهما بلغت من القوّة فلن تقدر على مواجهة اليقين الذي يحكم عليها من خلال تمثيله الواقع.

فما أشار له الوردي وغيره في محله ضمن هذه الصيغة، لا يمكن خوض حوارٍ منتج ـ لا جدال ومساجلات ـ إلا بهذه الطريقة فيما يظنّ، وإن كان من سلبيات هذا الوضع ما لا بد من التفكير في حله، لا سيما قضية الإيمان الديني.

الثاني: إحساس الخطر الحاضر الممزوج لدى البعض بشيء من عقدة النقص والحقارة، وهو ما يتمثّل في العلاقة مع الغرب، هناك أزمة ثقة بالغربي ليست ناشئة من موروث تاريخي بهذا الحجم الموجود في الصراعات المذهبية بل من خطر معاصر يمثله الاستعمار والامبريالية، وأخيراً العولمة والكوننة والأمركة، وقد أدت سلسلة التجارب إلى القلق من أي شيء يرد من الغربي؛ لأن طبيعة الصراع لها دخالة أساسية في هذا الموضوع، هذا القلق الإسلامي العام من الغرب وهذا الخوف على الهوية والأصالة والذات والخصوصية و.. يحولان دون القدرة على تبديد أزمة الثقة في العلاقة مع الآخر، سيما بعد تجارب فاشلة وقاسية في الاستفادة من النتاج الغربي جسّدته تيارات علمانية وليبرالية متطرّفة، جعلت المفكر الديني حذراً جداً إزاء عملية الاستيراد العلمي والثقافي.

فالباحث الديني اليوم مهزوم هزيمةً حضارية، وبالتالي فمن الصعب أن نقنعه بتوازن ثقافي ما مع الآخر في ظلّ لا توازن حضاري وسياسي وعسكري و.. فإذا أردنا أن نكون واقعيين يجب أن نقول: إن المسألة في غاية الحساسية،

ومن الخطأ التعامل معها بسطحية وسذاجة وعفوية وتسرّع واستعجال و.. كون المفكر الإسلامي عموماً في وضع مأساوي كالوضع المعاصر سيما ما قبل تجارب النصف الثاني من القرن العشرين تجعلنا نتعامل مع إفرازاته في مستوى الثقة والعلاقة على درجة عالية من الحذر والتحفّظ والتدقيق، أما العمل المبتسر فهو لا يعطي أية نتائج مستقرّة على المدى البعيد.

إذن، أزمة الثقة ـ بشقّيها المتقدمين ـ تفرض النظر إلى الآخر بنوع من السلبية، وهو ما يصعّب من تمثله والتكيّف معه، إن القدرة على تمثل الآخر واحترامه تبعاً لذلك، وممارسة أمانة وموضوعية وإنصاف بدرجة عالية معه، أمر لا يمكن اختباره في أي باحث إلا عندما تبتعد المسافة جداً بينه وبين الآخر، أما عندما تكون المسافة قريبةً فإن درجة كشف الاختبار سوف تكون أضعف، إذ حتى أكثر التيارات دوغمائيةً ونرجسية وتعصباً وانغلاقاً وتحجّراً على أي ساحة وصعيد علمي ومعرفي تمارس الاعتدال والوسطية مع الاتجاهات القريبة منها، فالمحكّ والمختبر الحقيقي لقياس درجة فهم الآخر وتفهّمه إنما يكمنان في حالة ممارسة الاعتدال والوسطية مع أبعد التيارات عنّا.

٣ ـ جمعيّة الظاهرة المعرفية

يعتمد التصوّر الكلاسيكي للمعرفة الاشخاصَ عنواناً له، أي أن المعرفة هو ما أنتجه هذا المفكّر الفلاني أو ذاك، ونموّ هذه المعرفة وعنصر وملاك تقدّمها إنما هو مرتهن بهذا الفرد وذاك، أما عامة العقول فهي أطراف لا مركز، ولا تلعب دوراً جاداً في تنامي العلم.

وقد تتسع القضيّة أحياناً إلى تصوّر تيّارٍ ما عنواناً للمعرفة والعلم والحقيقة، فتقدّمه تقدمٌ لها وتأخّره في ساحة الصراع الفكري تأخّرٌ لها، فهو الشعار العريض الذي تسير خلفه الحقيقة، ويبنى هذا التصوّر للمعرفة على شيء من الشخصانية أو الفئوية، أي أنه تصوّر يرى أن الأفراد هم المحرّكون لمسار التطوّر المعرفي، وأنّ هذا التطوّر مستمد من هذه العقول الفردية ذات النبوغ والتميز، أو أن الفئات المعينة هي المفعّلة الوحيدة للمعرفة والمكتشفة

الفريدة للحقيقة.

وهذا الأمر لا مجال ـ بحسب الظاهر ـ لإنكاره؛ فالأفراد المتميزون كانوا ـ وما يزالون ـ اصحاب دورٍ رئيس جداً في دفع عجلة التطور البشري عامة، وكذلك الفئات السياسية أو الدينية أو الاجتماعية.. إلا أن المسألة تكمن في التطوّر المذهل للعلوم والكثرة الهائلة من الباحثين والمتخصّصين والانحسار الملحوظ للأميّة، فقد أدى ذلك إلى تحوّل مسار ووضعيّة العلوم تحوّلاً ملحوظاً؛ فقلّص من دور الأفراد والجهات المعينة، وصيّر العلوم معتمدةً على منطق المراكمة المتناثرة التي تولّد كينونة جمعية لها وتدفعها إلى مزيد من التقدّم.

فالمعرفة ومستواها ومداها وقيمتها أمور مرهونة لمستوى العقل الجمعي، لا العقل النخبوي الفئوي فحسب، وهذا يعني أن هذه المعرفة التي تنتجها مختلف التيارات والاتجاهات ــ بل والمستويات ــ شريكة في تكوين الحصيلة النهائية للتطور المعرفي ومستوى الوعي، وليست القضية بحيث إن نتاجات جهة معينة أو فرد معين هي المصوّبة لوحدها لمسار التفكير، بل إن تناقضات الجهات كافة وتدافعاتها هو ما يصحّح هذا الجسم العام وهو الأكثر ضماناً فيما يتعلّق بعدم حرف المعرفة عن طريقها السليم.

إن هذه الفكرة ـ أي فكرة جمعيّة الثقافة وجمعية الفكر والمعرفة ـ هي أحد المولّدات ـ معرفياً ـ للقناعة بضرورة الاختلاف والنقد والاعتراض والملاحظة وإعادة النظر الدوري و.. من أي مستوى أو جهة صدرت هذه الأمور، وهي التي تحول دون ممارسة أي دور احتكاري لعالم المعرفة والفكر أو تولّد مرجعيات رسميّة أرثوذوكسية في ساحات الدين والأخلاق.

إن هذه الأفكار المتناثرة الصغيرة والكبيرة المهمة وغير المهمة الصادرة عن جهات رسمية في هذا الحقل المعرفي أو غيره هي التي تولّد بتفاعلاتها المكوّن العام للمعرفة والوعي، ولا يجوز الاستهزاء بها مهما كانت ضعيفة من الناحية الإجمالية علمياً، لأن إلغاء وإقصاء مساحات كبيرة ووجود كبير من هذه الأفكار المتكاثرة بطبعها تحت عناوين التخصّصية أو الرسمية أو.. سوف

يحدّ من حجم التفاعل ويخفض من سقف الإنتاج ومستوى الناتج ويحوّل المعرفة إلى ظاهرة ليس فقط نخبوية بل ونخبوية محصورة جداً.

وهذا لا يعني تساوي القيمة العلمية لكل النتاجات، ولا الحدّ من المستوى المعرفي للجهد التخصّصي أو الرسمي، بل يعني أن لا تشعر بعض النخب بأنه لا قيمة إطلاقاً لمعارف ونتاجات النخب والجماعات الأخرى.

إن هذا هو ما يعيد إنتاج الحوار؛ لأن المحاورة حينئذٍ سوف تقوم على مبدأ الاعتراف بالآخر ـ سيما اعتماداً على ما قدمناه في المبنى الأول آنفاً ـ مهما كان الفارق العلمي بين المتحاورين، خصوصاً مع الأخذ بعين الاعتبار المفهوم الشامل للحوار الذي صدّرنا به هذا البحث، وسوف يدعم هذا التصوّر المعرفي مبدأ حقّ النقد دون النظر إلى الشخص أو الجهة الناقدة، وسيعزز أيضاً مبدأ المشاركة في إنتاج المعرفة، وسيصبح الجميع منتجاً لمستقبل الجميع على حدّ تعبير غارودي في حوار الحضارات[1]، وسيبدّد ثقافة الحكرة والإقصاء والإلغاء والحذف في أي عملية تحاور مما يسمى بالمباراة الصفرية.. لأن المتحاورين في ظروف انطلاقهما من منظارهما الخاص صارا يملكان تصوّراً فوقياً يقضي بأن نفس الحوار هو وسيلة الإنتاج، ربح هذا أو ذاك، لا تعريفاً له أو استهلاكاً فحسب.

٤ ـ الهادفية المعرفية للحوار

يبنى الجدل وفق تصوّرات المنطق الكلاسيكي على القضايا المسلّمة والمشهورة[2]، ويهدف هذا الجدل إلى تبكيت الخصم وإبطال حججه ومدعياته،

---

(١) غارودي، حوار الحضارات: ١٠.

(٢) راجع: المظفر، المنطق: ٢٧٩؛ ويراجع أيضاً: منطق الشفاء، لأبي علي ابن سينا، ج٣، قسم الجدل حيث يصرّح ص٢٤ بأن الغرض الأول من الجدال هو الإلزام، كما يصرح ص ٣٤ بأن مقدمات الجدل متسلّمة ومشهورة، مشيراً إلى أنه كثيراً ما يشتهر ما هو كذب، ومن ثم لا يقبل بأن صناعة الجدل تنتج الحقّ في أكثر الأمر، أو أن مقدماتها أكثرية الصدق.

ومن ثم إسكاته وصرعه، ولا يتّجه الفن الجدلي هذا إلى أي اكتشاف للحقيقة أثناء الجدل، وإنما يعتبر كل طرف أنه قد وصل إلى الحقيقة قبل وروده المحاورة، وبالتالي فالحوار بهذا المفهوم وسيلة إبراز وكشف وإقناع وإسكات لا اكتشاف واتضاح واقتناع وتصحيح.

هذه هي التركيبة الحاكمة على الهادفية التي يطلبها الجدل في واقعه، وهي تركيبة معرفية بالدرجة الأولى، أي ورود الحوار بعد حمل القناعات والهدف إيصال الفكرة للآخر، وهذه واحدة من مشكلات عمليات التحاور الكثيرة بالرغم من الحسنات الكثيرة التي أمدّت بها الفكر الإسلامي تاريخياً؛ لأن الحوار سيتحوّل بذلك عن أن يكون وسيلة تعاون بين الطرفين لتصحيح أخطائهما، وسيفقد بشكل متواصل طابعه التواصلي، ليتحول ـ تدريجياً ـ إلى طابع تصادمي فرضي، يريد كل طرف فيه صرع الآخر، كما يريد إلزامه بفكرته.

ليس الحديث هنا عن إلغاء ذلك النمط من التحاور إلغاءً كاملاً، فله مبرراته الموضوعية بحسب اختلاف الزمان والمكان والظرف، إلا أن ما نريد التأكيد عليه هو ضرورة القيام بإعادة صياغة لظاهرة الحوار إجمالاً، بحيث يتحوّل طابعها العام الغالبي من امتلاكٍ للحقيقة وإبطال للآخر إلى سعي حثيث لاكتشافها بالتعاون معه.

إن العجز الذي يحصل كثيراً من قبل كلّ طرفٍ عن إقناع الآخر يتسبّب ـ إذا ما بُني الحوار على عقلية صرع الآخر وإسكاته كيفما كان ولو بالمغالطة أحياناً ـ في إحداث صدمة في العملية التحاورية ناتجة عن الإحساس بالفشل والعجز عن التغلّب ومشاهدة صمود الآخر، مما يولّد ـ في كثير من الأحيان ـ نوعاً من التشنج وأحياناً التفجّر، وفي نهاية المطاف إلى حَسم الحوار بنمط تصارعي وتحوّل المحاورة إلى مجموعة عناصر موتورة.

أما لو اعتُمد منطق التعاون العلمي المنبعث من تعدّدية معرفية وقناعة علمية بقيمة الفكر الآخر، فإن التحاور سوف يأخذ طابع التكامل بين جهود كل

طرف ليتولّد على أساس ذلك تصوّر نهائي متناغم.

ولعلّ واحداً من ضحايا النـزعة التصارعية هذه هو علم الكلام الإسلامي في أكثر فروعه، وهذا ما عابه عليه الفلاسفة دائماً، فإن علم الكلام قد غلب عليه هذا النوع من الجدل، وتحوّلت غايته إلى تفنيد الشبهات وإثبات المعتقد للخصم أثناء الجدل، بحيث لم يكن الدليل المقدّم على إثبات هذا المعتقد دليلاً علمياً بما للكلمة من معنى على طريقة البرهان، وإنما دليلاً جدلياً غالباً يستهدف إسكات الآخر، وقد أدت هذه الحالة إلى إثراء علم الكلام بالنتاج وأمدّته بجوٍّ عارمٍ من الحيوية، إلا أنها ـ في المقابل ـ كرّست فيه منطق التغاضي عن الخطأ رعايةً للمصالح العليا التي تتطلبها المجادلة، أي حتّى لا يكون للخصم مأخذ، فأدى ذلك إلى تجمّد عمليات النقد الداخلي وإعادة النظر، كما أدّى ذلك إلى شيء من تسييس علم الكلام وتشابك مصالحه والمصالح الأخرى الطارئة، فصار الحذر من الفشل أمام الآخر مقولةً مقدّمة على نقد الذات أو إعادة القراءة أو تعديل الموقف، حتى لو نجح المتكلّم في التوصّل إلى موقفٍ يرى في بيانه هزيمةً سياسية للجماعة بالمعنى الواسع للكلمة.

إن ما يحتاجه علم الكلام اليوم هو تمثّل المنهج الفلسفي في التفكير، أي السعي لبلورة تصوّرات لا تلعب ضغوطات التصارع فيها دوراً، وإنما تتكوّن على أسس علمية لا قبليات فيها غير مبرهنٍ عليها، وبذلك يمكن للحوار الكلامي أن يأخذ دوره في الإنتاج، وهذا يعني برهانية الحوار بالمفهوم الفلسفي للكلمة، لا جدليته أو خطابيته أو ما شابه ذلك، وإن تمت الموافقة على فراغية البرهانية المطلقة حتى في علم الفلسفة.

٥ ـ تخفيض معدّل الخطوط الحمراء معرفياً

امتازت الحقبة القروسطية ـ بل وما سبقها ـ بمحدّدات وأطر فكرية كبيرة وكثيرة، فكانت الحوارات داخل كلّ حلقة تجري ضمن تلك الأطر والضوابط التي لا يتمكّن الحوار من تجاوزها، لأنها صارت تمثل خطوطاً

حمراء تعبّر عن نفسها ـ معرفياً ـ بالقاطعية والبداهة والوضوح واليقينية المفرطة و..

لقد أخرج هذا الوضع مجموعة كبيرة من المسائل والقضايا عن حيّز الجدل والحوار والتفاوض، وأقصاها عن أي مسؤولية علمية لخطىءٍ ما أو اشتباهٍ ما، فالخطأ والاشتباه، مهما قبلناه، فإنه لا يمكننا قبوله على مستوى تلك المسلمات واليقينيات.

ولعلّ السبب في تشكّل هذا الجو هو اعتماد الفكر على المنطق الجدلي المتقدّم ذكره، فقد أدّى هذا المنطق إلى شيوع ثقافة الجدل واعتمادها المنفذ الأساس لتنامي المعرفة، وهو منطق يفترض سلفاً وجود مسلمات غير متجادل عليها، وبالتالي فإذا ما حاول أحد الأطراف نقد هذه المسلّمة اللامفكّر فيها فإنه سرعان ما سيكون خارجاً عن قواعد اللعبة؛ لأن المفروض قيامها على الاعتراف بتلك القطعيات، من هنا اصطبغ الحوار الفكري داخل دائرة كل اتجاه بطابع التسليم أمام قطعيات ذلك المذهب الفكري، وبالتالي لم يعد ممكناً ـ من الداخل ـ نقد أو إعادة النظر بتلك القطعيات؛ لأن ذلك سوف يحوّل المعركة من معركةٍ داخل البيت الواحد إلى معركة بين هذا البيت والبيت الآخر، مما سيفرض عنوان الخروج عن الذات على ذاك الذي حاول التساؤل عن تلك القطعيات التي أصبحت أشبه بمواضعاتٍ شاملة ومتحكّمة، وأما على المستوى الديني فسوف تطفو على السطح مقولات الارتداد والتكفير وغيرها..

إن المشكلة الأولى التي تفرزها هذه الوضعية هي سدّ الباب أمام أي عملية إعادة نظر أو تصحيح أو نقد داخلي بنّاء؛ لأن المجال المفسوح للمتحاورين هو مجالٌ لا إمكانية فيه لمثل ذلك بشكل جيدٍ، أمّا لو خفّضنا من معدّل هذه الخطوط والمحرّمات المعرفية أو ما يسمّى عند البعض: المحرم الفكري أو اللامفكّر فيه، فإن أطراف الحوار سوف يكونون أكثر قدرةً على إبداء افتراضاتٍ أكثر لتفسير أو تحليل أو نقد أو تأييد المسألة مادّة البحث؛ لأن تنحية خطٍّ أحمر يولّد بطبعه مجالاً أكبر وفسحةً أوسع للتفسير من خلال

فتحه الباب أمام عدد أكبر من الاحتمالات، فإذا أخذنا على سبيل المثال فكرة عدالة الصحابة بوصفها خطّاً أحمر في الفكر السنّي ثم أردنا أن نفسّر موقفاً ما لصحابيٍّ من هؤلاء الصحابة، يبدو للوهلة الأولى أنه موقفٌ غير مستساغ، فإن الاحتمالات التي ستطرح للتفسير سوف تكون أضيق مما إذا حاول أحد الطرفين المعترفين بهذه المصادرة إبرازَ تفسيرٍ جديد يعتمد على إلغاء فكرة العدالة هذه، لأنه بإحالته البحث إلى هذا الجذر سوف يفسح المجال لإبراز تفسيرات أخرى، ربما يكون أحدها هو الصحيح والأنسب منطقياً، أما لو أقفل الباب على الرجوع إلى الوراء في الحوار المفتوح ـ حسب الفرض ـ فإنه على تقدير بطلان نظرية العدالة أو اختلالها منطقياً ـ ولو افتراضاً ـ سوف تصعب عملية التفسير أحياناً، وقد تتجه في المثال هنا إلى شيء من التبرير والتكلّف والذرائعية و..

نعم، هناك طريقةٌ مرعية الإجراء في العلوم، وأيضاً في العلوم الدينية، وهي إقامة البحث والحوار بالمعنى المنشود هنا على أرضية معيّنة، وإحالة الجدل في أصل الأرضية إلى مكان آخر مناسب حتى لا تحدث اختلاطات وتشابكات موضوعية في العلوم، فمثلاً عندما يستشكل على فكرةٍ ما قد يقال أحياناً بأن هناك إشكالاً مبنائياً عليها، وبالتالي فالموقف منها تابع للموقف من ذاك المبنى بصورةٍ مسبقة والمبحوث عنه حقيقةً في مكانه الخاص، وهذه طريقة فنية جيدة ومطلوبة.

غير أن المشكلة التي تواجه الحوار أحياناً تُختزن في أن أطرافه لم يكونوا قد خاضوا مسبقاً الحوار الجادّ حول هذا المبنى نفسه داخل البيت الواحد، أي نقدوه وحلّلوه بطريقة بنّاءة، وإنما تلقّوه بصورة قبلية، وربما تلقياً غير مدروس بصورة جادة، إلا في نطاق جدل قائم ـ هو الآخر ـ على إيمانٍ مسبق بهذا المبنى، فالمتكلم المعتزلي أو غيره مثلاً عندما يفترض بطلان مبنى عدالة الصحابة فإنه لا يكون قد أجرى حوله حواراً بالمعنى الذي ذكرناه للحوار، وإنما خاض فيه جدالاً تبكيتيّاً إفحامياً يفترض فيه دخول كل طرفٍ

المحاورةَ مؤمناً بمعتقده سلفاً غير مريدٍ للتعرّف على الحقيقة، بل طالب للكشف عنها أمام الآخر.

ففي الحقيقة، نلاحظ أن هذه الخطوط الحمراء كثيراً ما لا تكون مدروسةً دراسةً برهانية غائياً، أي دراسة هادفة للكشف، وانما متلقاة بشكلٍ أو بآخر بوصفها حقائق، وكل ما يدور حولها إنما هو عمل جاد للتدليل على مؤكّدات لها أمام الطرف الآخر، حتى وإن جُمعت حصيلة هذه الجدالات في شكل أنساق مجرّدة وغير حاكية عن مولّداتها..

فالقضية إذاً ـ إذا أردنا أن نبيّنها كمثال ـ ليست نقاشاً في فكرة العلاقة بين النص القرآني والنص الديني غير القرآني من قبيل السنّة النبوية، حتى يقال بأن هذا مبنيّ على مبدأ الاعتبار والقيمة للسنّة النبوية، لأننا كنّا قد بحثنا هذا المبنى ـ ألا وهو حجية خبر الثقة ونحوه ـ في باب الحجج والأمارات من علم أصول الفقه، دون أن ندخل هذا البحث محمّلين بافتراضٍ مسبق لا أقلّ من بين الافتراضات المطروحة هناك، ولا أقلّ في بعض الحقبات الزمنية في تاريخ الفكر الإسلامي، فالقضية مختلفة أحياناً عن هذا الوضع، وليست شبيهةً به دائماً.

إن رفع الحواجز أمام الخطوط الحمراء ـ والكلام هنا ضمن ساحة العلم والتحقيق، وضمن المجال النخبوي ـ على المستوى التحاوري، وتحويلها من أسس بحثية إلى مادة للبحث قبل أن تصبح أسساً، حينما يتطلّب الحوار ذلك، بمكنه أن يوسّع من أفق الحوار وإنتاجياته، وأن يجعل الجسم الثقافي العام أكثر حيويةً وقدرة على تمثل وضعيات متنوعة تناسب تطوّر المعرفة نفسه.

هذا، وإذا كان لابد من تحسّسٍ للمسؤولية إزاء موضوعة الحوار، فإن ما يدفعنا إلى تحويله إلى علم ومادة، ومن ثم إلى ثقافة علمية أخلاقية هو الحاجة إلى الابتعاد في عالم اليوم عن التناحر والتصادم المسبّبين لأجواء من غيبوبة الماضي من جهة، أو عدم عيش الحاضر من جهةٍ أخرى، دون أن نولي الضرورة الاجتماعية والقيمية تفوّقاً على الواقع المعرفي.

التعدّدية المذهبية
مشروع التقريب وإشكاليات الوعي الديني

تمهيد

لكي نقرأ مشروع التعدّدية المذهبية والوحدة الإسلامية والتقريب الإسلامي، لابدّ من ملامسة المكوّنات الداخلية له، بل يفترض رصد هذا المشروع رصداً مختلفاً عن اللغة الاحتفائية والتبجيلية، رصداً يعالج المشروع بلغة نقدية بنّاءة، لا تريد هدمه، وإنما ردم الهوّة المنفرجة فيه، وإصلاح الفجوات البيّنة عليه.

إنّ ممارسة قراءة نقدية لمشروع التقريب تهدف إصلاحه، باتت اليوم ضرورة ملحّة، لأنّ هذه التجربة مرّت على الأقل ـ حتى الآن ـ بسبعة عقود متراكبة، دون أن نلحظ نتائج بمستوى الجهود التي بذلت، وإن كنّا نقرّ ـ منصفين ـ بأن ما تحقّق من إنجازات، لم يكن سهلاً ولا هيّناً، بل كان ـ بحقّ ـ مذهلاً وعظيماً.

إنّ هذه الورقة التي نقدّمها في سياق بلورة المنهج التعدّدي الانفتاحي في العقل الإسلامي، ترى أنّ آليات مشروع التقريب لابدّ من إجراء تعديلات عليها بعضها طولي وبعضها عرضي، بل لربما ـ كما سنرى ـ تطال هذه التعديلات الأهداف المعلنة أو غير المعلنة للمشروع نفسه.

هل حصل نقص في الأهداف أو الآليات المعتمدة في مشروع التقريب الإسلامي؟ لماذا تنجح أصوات الاختلاف والتناحر الداخلي في إلهاب المجتمع برمّته ضمن فترة قصيرة، فيما تحتاج أصوات التقريب إلى عمر مديد لكي تنجح في تحقيق خطوة واحدة فقط؟

إنّ أحد الأسباب الرئيسة لذلك امتلاك فريق الاختلاف امتداداً تاريخياً كبيراً، يمثل ذاكرةً جماعية ضاربةً في أعماق وعي الأفراد، سرعان ما تتهيّج هذه الذاكرة بمعاني وصور مليئة بالأحداث الملتهبة، ذات الطابع الانفعالي، أما فريق التقريب فلا يملك امتداداً تاريخياً ولا عمقاً استراتيجياً في الموروث أو لا أقلّ في الموروث المقروء، وإن كان خلف كثير من المقروء توجد إشارات عديدة تدعم هذا الفريق، ونحاول هنا، الإشارة إلى بعض الإشكاليات الجادّة أمام سبيل التقريب بين المسلمين.

أزمة المفهوم

لعلّ من أبرز إشكاليّات مشروع التقريب بين المذاهب الإسلامية، المفهوم نفسه الذي يقوم عليه المشروع، هذا المفهوم الملخّص في أدبيات الوحدويين في كلمتي: الوحدة الإسلامية، والتقريب بين المذاهب.

أ ـ أما حول مفهوم الوحدة ـ بعيداً عن أدبيات السياسة ـ فيمكننا إثارة ملاحظتين رئيستين حوله هما:

الملاحظة الأولى: إنّ هذا المفهوم ينفي ذاته عندما يسعى لطرحها في وسط ديني يفترض أنّه فاقد ـ في وعيه ـ للمفهوم ذاته، ومعنى ذلك أنّ إحساساً منطقياً سوف ينبعث من المناخ الاجتماعي الفاقد لحسّ الوحدة والتقريب، ويتلخّص هذا الإحساس بأنّ الوحدة تعني تحوّل الاثنين إلى واحد، ومن ثم تجاوز الخصوصيات وإذابة الموائز.

إنّ نتيجة هذا الإحساس التوجّس من مشروع الوحدة، وهذا ما حصل فعلاً، إذ لاحظنا غضب التيارات الدينية المذهبية من هذا المشروع، وتوجّسها منه خيفة، كونه يؤدي ـ بنظرها ـ إلى التنازل عن المعتقدات، والتخلّي عن المبادئ وما شابه ذلك.

إنّ المشروع الذي لا يحسب لغته لن ينجح؛ لهذا من المفترض إجلاء المصطلح ليصبح أكثر وضوحاً، ومن ثم، أكثر تهدئةً للأمور، لا أن يولد في

داخل المشروع عناصر سقوطه، أو فلنقل: عناصر فشله الميداني.

إن تشكيك المذاهب الإسلامية في شرعية المشروع الوحدوي، أو لا أقلّ قلقها منه، يسهم بالغ الإسهام في إخفاق المشروع، وتوقفه عن التفاعل داخل المجتمع، ومن ثم سيعقّد الأمور أمام إعادة طرح أي مشروع شبيه.

ولسنا نغمض جهود الوحدويين في شرح مرادهم من مصطلح الوحدة، إذ صرّحوا، مراراً وتكراراً، قديماً وحديثاً، أنّهم لا يريدون منها صيرورة الشيعي سنياً، ولا السنّي شيعياً، ولا.. إنما الالتقاء على ما اتفقت الأطراف عليه، وأن يعذر بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه، وهذا الكلام مكرور من طرف الجيل الأوّل للتقريبيين كجمال الدين، وعبده، والقمّي، وشلتوت، والأمين، والمراغي، وشرف الدين، وعبدالمجيد سليم و.. والجيل الآخر كالتسخيري، والقرضاوي، وواعظ زاده الخراساني، ومحمد مهدي شمس الدين، ومحمد حسين فضل الله و..

إنّما نهدف إلى تحليل بنية المصطلح، أي مصطلح الوحدة والاتحاد، لا محاكمة نوايا الوحدويين لا أقلّ بعضهم؛ لأن فريقاً آخر ناصر فكرة الإسلام بلا مذاهب، تلك الفكرة التي نقدها الوحدويّون أنفسهم.

الملاحظة الثانية: إن مفردة «الوحدة» تعاني في حدّ ذاتها من إشكال داخلي، ذلك أنّها تميل إلى ثقافة الوحدة بدلاً من التعدّد، فالذي يبحث مصطلح الوحدة ليريد به تعايش المسلمين مع بعضهم بعضاً، أو تحاورهم، أو تقاربهم السياسي، ينطلق في بُنياته المعرفية من تفضيل الاتحاد على التعدّد، والواحد على الكثير، وهو أمر لدينا تحفّظات عليه من منطلق ابيستمولوجي.

إن مفهوم الوحدة غير مقدور، بل غير مطلوب أصلاً، ونعني بذلك أننا نرحّب بالتعدّد لا بالوحدة، ففي التعدّد تنوّع المسلمين في رؤاهم ومظاهرهم واجتماعهم، وهذا التنوّع هو الذي يضمن وجود حراك دينامي داخلي في الاجتماع الإسلامي.

وبعبارةٍ ثانية، نحن لا نهدف اصطباغ المسلمين بصباغ واحدٍ في الفكر

والسلوك، إذ ذلك وهم، أثبتت تجارب الحياة، وتاريخ الأديان، عدم وجود مقوّمات له من الناحية الميدانية، فلا معنى لاستنزاف الذات في السعي وراء أحلام واهمة، لا تعدو أن تكون آمال معلّقة.

إن وجود مظاهر اتحاد في السلوك والاجتماع والرؤى، غاية ضرورية لتكوين وحدة اجتماعية يمكن أن يكون لها دورها في الحياة، إلاّ أن الحديث عن وحدة إسلامية، يغدو بلا معنى عندما نقف أمينين في تحليل المصطلح، الذي ينبئنا عن أنّ بعض صنّاعه، كانوا يرون تذويب الاختلاف أصلاً أصيلاً تنبني عليه مشروعات التقريب لحلّ مشاكل المسلمين، دون أن يلتفتوا إلى أنّ الاختلافات ليست هي المشكلة بقدر ما ينبغي التفتيش عنها في مكان آخر، نأتي على ذكره عما قريب، إن شاء الله تعالى.

ب ـ وأما عن مفهوم التقريب، فلنا ملاحظة عليه تنبع من ضرورة اشتمال الخطاب على استيعاب وجوه الموقف كلّه.

إن مصطلح التقريب كان وما يزال ذا معنى نابض بالمعطيات عندما أنتج في النصف الأوّل من القرن العشرين؛ لأن المسلمين في مذاهبم كانوا متباعدين بل ومنفصلين، فكان هناك معنى ـ وما يزال ـ ليقتربوا من بعضهم البعض، ويكسروا هذا الحاجز الذي يقف بينهم مشكّلاً قطيعة تاريخية.

لقد نجح مشروع التقريب في جمع المسلمين، وكسر حواجزهم النفسية من بعضهم البعض إلى حدّ جيد، وتجربة دار التقريب في القاهرة خير شاهد على عيّنات دالة في هذا المضمار.

إن مفهوم التقريب ـــ بمعناه الاجتماعي والمعرفي ـــ أفضل من مفهوم الوحدة، فيما نرى، بيد أنّه ليس هو المطلوب النهائي للمشروع، ولا يصحّ الوقوف عنده، فنحن لا نريد فقط أن نسقط الجدار البرليني الماثل بين فئات المسلمين المختلفة ـ مذهبياً وقومياً ـــ حتى يقع تقارب اجتماعي أو معرفي، إن هذه الخطوة تمثّل ـ فيما نرى ـ كسر العوائق للبدء بالمشروع، لا أنّها نهاية المشروع وغاية ما يهدف إليه أو يطمح.

فهل يطمح أبناء كلّ مذهبٍ من المذاهب التقريب فحسب بين أبنائه، أم يرى أنّ هذا التقريب خطوة أولى لمراحل متقدّمة كالتكامل، والتعاون، والتعاضد و...؟! إن ثورة المعلوماتية التي شهدها العالم وسقوط الكثير من الجدران التي كانت تعتمدها الدول لعزل أبنائها عن خارج حدودها الجغرافية، وامتداد هذه الثورة إلى عالمنا العربي والإسلامي.. أدّى إلى أن يغدو التقريب أكثر يُسراً، بل غدت هناك شريحة كبيرة في المجتمع لا يعنيها هذا الموضوع، لأنّها تجاوزته، وإنما تهدف إلى الدخول في مرحلة جديدة أكثر رقياً منه.

من هنا، نطمح ـ إذا أردنا الاستمرار في مشروع التقريب ـ إلى تخطّي مجرّد مرحلة التقريب إلى مرحلة التعاون والتكامل والتعاضد لتشكيل وحدة أكبر سنبيّنها قريباً بإذن الله سبحانه، بعيداً عن القلق في التعاون الذي توحي به كلمة التقريب.

إشكالية الاختلاف أم إشكالية آلياته

انطلاقاً مما أسلفنا، نجد أن الدعوة إلى إقفال ملفّ الخلاف المذهبي دعوة غير منطقية، ذلك أنّ هذا الخلاف لا يمكن إقفاله بالمرّة، والتجربة الغربية خير شاهد لنا على ذلك، إن العقلانية الغربية والنزعات اللاأبالية إزاء الدين لم تستطع ـ رغم مرور القرون ـ أن تقفل ملفّات الخلاف المذهبي المسيحي ـ المسيحي، كما هي الحال في خلاف الكاثوليك والبروتستانت، الذي يتمظهر كل فترةٍ بمظهر مختلف، وينطبع بطابع جديد.

إنّ السعي وراء كمّ الأفوّاه عن أن تنتفض، كلّ للدفاع عن الإسلام من وجهة نظره ضدّ ما يراه ابتداعاً أو هرطقة متمثّلة في المذاهب الأخرى، لن يجني ثماراً، بل ربما يزيد الأمور تعقيداً، من هنا، يجدر بنا أن نعي بأنّ المشكلة ليست في اختلافاتنا المذهبية، أو في أن يكون لي رأي في هذه الشخصية التاريخية أو تلك، وإنما في آلية الاختلاف، أي ليست المشكلة في المادّة التي نختلف حولها أو الموضوع الذي نختلف عليه، وإنما في كيف نقود حركة

اختلافنا؟ وكيف نقرأ الآخر الذي نختلف معه؟

والسبب في ذلك، أنّه إذا ما ظلّت آليات اختلافنا ـ معرفياً وأخلاقياً ـ تقبع في مناخ متخلّف، فإنّ أي مادة سوف نختلف عليها سوف تفضي بنا إلى التمزّق وإعاقة تنمية أوضاعنا، سواء انتمت إلى الخلاف المذهبي أو القومي أو غير ذلك، ومن ثم، فالمفترض إعادة النظر في مناهج الاختلاف نفسها، وكذلك مناهج قراءة الآخر التي ما زالت في عالمنا الإسلامي قراءة مريضة، بل ضحلة هزيلة.

من هنا، لا حلّ لهذه المشكلة من داخل موضوعات الخلاف المذهبي، وإنما الحلّ من البنى الفلسفية المعرفية والمنهجية للعقل الديني التي يجب إصلاحها لكي تستقيم حركة الحوار، ليس في الموضوع المذهبي فحسب، وإنما في الموضوعات الأخرى أيضاً، كالموضوع الإسلامي العلماني وغيره من المواضيع ذات الإشكاليّة اليوم.

إنّ واحدة من مشاكل قراءتنا للآخر، مهما كان، لأن المشكلة مشكلة العقل، التي تتبدّى في المذهبيات أحياناً، وفي السياسة أخرى.. أننا نمزج بين فهمه ـ أي الآخر ـ وتقويمنا له، إننا عندما نقرؤه تحضر في وعينا انتقاداتنا عليه، إننا نقرؤه ونحن نضع نظّارات سوداء، فمن الطبيعي أن تكون صورته عندنا سوداء، إن سواد الصورة ليس نابعاً من سواد الآخر وإنما من سواد أنماط قراءتنا له، فالسواد نتاج مناهج القراءة، مهما كانت المادة التي نقرؤها أو الآخر الذي نختلف معه.

إنّ قراءة الآخر من داخل تراث الذات أكبر جريمة بحقّ العلم وأمانة المعرفة، لأن الآخر لا يُقرأ من تراث معارضيه، بل لا بد ـ أولاً ـ من الرجوع إليه في تراثه هو نفسه، لكي تنجلي الصورة عنه وتصبح أكثر وضوحاً، دون اختلاط المفاهيم وتشابك المقولات بعضها ببعض.

إنّ واحدةً من أهم النقاط الإشكاليّة في قراءة الآخر تكمن في أنّ الكثيرين منّا يتصوّرون أن الهوى والعصبية والانحراف الذاتي والمؤامرة والكيد

و.. هي الأسباب الوحيدة في نشوء الخلاف بين المسلمين، ولسنا نبرّء التاريخ من ظواهر من هذا النوع، بل نؤكّد ـ فقط ـ على أنّ هذه الأسباب ليست هي الأسباب الوحيدة لظهور الخلاف بين المسلمين، بل بين البشر جميعاً، ذلك أنّ طبيعة البحث العلمي، وما يتوافر للعقل من معطيات من حيث الكم والكيف، وطبيعة الظروف التاريخية المكوّنة لمنهج الدرس العلمي، وطبيعة نصيّة المصادر الدينية من الكتاب والسنّة، والنص بطبيعته حمّال وجوه لو تراكمت عليه أنظار العقول، وضياع الكثير من القرائن والشواهد التاريخية بفعل عشرات العوامل المختلفة.. ذلك كلّه وغيره من شأنه أن يحدث الخلاف الكلامي والفقهيّ بين المسلمين، وإذا ما كنّا نتصوّر أن بالإمكان أن تجتمع عقول الملايين على تفسير نصّ من النصوص وتخرج بنتيجة اجتهادية موحّدة فنحن ـ بالتأكيد ـ مثاليون واهمون، لا نعرف عن اللغة ولا عن العقل الكثير.

إنّ تنوّع أسباب الاختلاف، يمكنه أن يحلّ بعض مشكلاتنا، ويفسح في المجال لحسن الظنّ بالآخر، ذلك أنّ خلافه معي ليس من الضروري أن يكون نتيج حقد أو عصبية أو شحناء أو... ومن ثم فاحتمال أن تكون مبرّراته مقبولة من زاوية الحكم الأخلاقي والعقل العملي يبقى احتمالاً مفتوحاً على مصراعيه، رغم قناعتي بخطأ رأيه من الناحية العلمية والعقل النظري، والخلط بين هذين البُعدين أدّى ويؤدي إلى الكثير من المشاكل بين المسلمين، وقراءتهم بعضهم بعضاً قراءات ظالمة ومجحفة.

من الضروري السعي لأن تكون وسائل قراءتنا للآخر مصفّاة من قناعاتنا المسبقة وأحكامنا السالفة، وهو ما لا يتسنّى فقط عبر تحييدها مؤقتاً فحسب، بل لابدّ أن يكون هدف قراءة الآخر التعرّف عليه جدّاً، أو التعاون مع أفكاره للبلوغ بالأطراف كافّة سبيل الحقيقة، وهو ما لا يكون إلاّ بوجود قناعة راسخة بالاعتراف به مسبقاً حتّى يتسنّى تصوّر إمكانية التعاون لبلوغ الحقيقة، فإذا بقينا لا نعترف ببعضنا بعضاً من الزاوية المعرفية فلن يكون ثمة سبيل لتكوين حوار منطقي تتمايز فيه ذات الآخر عن أحكامنا المسقطة سلفاً عليه.

كما أن من المشاكل المنهجية الرئيسة في الحوار الإسلامي ـ الإسلامي أنّ حواراتنا التي ملأنا تاريخنا بها كانت في كثيرٍ من الحالات سجالات جدلية، ومشكلة السجال الجدلي أنّه لا يهدف كشف الحقيقة بقدر ما يهدف إلى إسكات الخصم، وقد أدّى هذا الوضع إلى التعامل مع الحوار المذهبي شبه التعامل مع الصراع السياسي، في إخفاء بعض الأوراق أحياناً أو تزوير أوراق أخرى، مما تفرضه طبيعة عملية الصراع، وكذلك عقلية الصراع التي تحكم أطراف الحوار.

إن استخدام المنطق الجدلي في الحوار ـ تاريخياً ـ ساعد على تحييد روح التعاون المعرفي لبلوغ أطراف الحوار الحقيقة، كما ساعد على ممارسة البعض تعتيماً إعلامياً على أفكاره مما أفقد جماعة أخرى وضوح الصورة، بل أفقدهم أحياناً الثقة بما يعرضه الطرف الآخر من أفكار، وزادت هذه العقلية أيضاً من أشكال ممارسة تشويه متعمّد وغير متعمّد للآخر، أعاق عملية الحوار، وربما أعقم نسلها حتى النهاية.

من الضروري القيام بفلسفة الحوار الإسلامي ـ الإسلامي، ونعني بعملية الفلسفة هذه، إجراء تعديلات في الأهداف الرئيسية للحوار، لا أقلّ عبر إضافة هدفٍ جديد، يتمثل في التعرّف على الآخر من جهة، والتعاون معه لبلوغ الحقيقة من جهةٍ أخرى، وهو ما لا مجال لتحقيقه ضمن أنساق العقليات الدوغمائية المقصية للآخر، بوصفه باطلاً مطلقاً، والنافية له بوصفه بدعةً أو تزويراً أو ضلالاً.

وفي هذه المناسبة، نجد أكبر الخلل، وأعظم الخطر في الحوارات التي تجري اليوم بين المسلمين ــ دينياً ــ على الفضائيات وشبكة المعلوماتية (الانترنت)، إذ لا نجد في أكثرها سوى تنامي الحقد والضغينة، وصرف الوقت بلا فائدةٍ، وتتبّع عثرات بعضنا بعضاً، وعدم الإقرار بالخطأ، ولا الاعتراف بالرذيلة، إلى غير ذلك مما يقسي القلوب، ويراكم الضغائن، ويعمي العقول، فلسنا ضدّ الحوار وإنّما ضد المهاترات وتبادل السباب والشتيمة، فإن الإنسان

ليخجل أحياناً من أنماط الكلام على صفحات الانترنت، فيظنّ نفسه داخلاً على مواقع إباحية أو.. لا مواقع للحوار الديني والتفاهم الإسلامي.

التقريب بين المشروع السياسي والحاجات المعرفية والاجتماعية

شكّلت ظاهرة الاستعمار، ثم الصراع العربي الإسرائيلي، عاملاً قوياً ـ من الناحية التاريخية ـ لدفع المسلمين تجاه إعادة ترتيب أوضاعهم الداخلية بما يخدم صراعهم الاستراتيجي هذا، وكانت وحدة من الخطوات التي أقدم عليها المستنيرون المسلمون من المذاهب المختلفة التفكير بإعادة ترتيب العلاقات الدينية فيما بينهم، والخروج من حالة التصادم الشرس أو التقاطع الحاد الذي استمرّ بينهم فترات وفترات، إلى حالة من التنسيق أو الهدنة على الأقل، لجمع الشمل، ورصّ الصفوف، في مواجهة العدو القادم إلى ديارنا، يلتهمها دون شفقةٍ أو رحمة.

وقد تضاعفت هذه الحاجة بصورةٍ ملحوظة عقب انهيار المعسكر الشرقي نهاية الثمانينات من القرن العشرين؛ إذ استفرد الغرب بالعالم الإسلامي، وغدا الإسلام العدو الأوّل في الحسابات الغربية، وتصاعدت وتائر الحديث عن صدام حتمي يقع بين الحضارة الإسلامية الشرقية وتلك المسيحية الغربية.. حتى غلب هذا الصوت على أدبيات السياسة الغربية بعدما أعلن نظريته الفلسفية في كتاب «صدام الحضارات» صموئيل هنتنغتون.

وليس من شك أن العنصر السياسي الذي دفع لتكوين فكرة التقريب ـ كما تشهد به نصوص التقريب من الأطراف كافّة ـ ما يزال حاضراً بقوّة اليوم، سيما بعد حرب الخليج الثانية، خصوصاً بعد أن خسر المسلمون قديماً الأندلس بسبب الفرقة والخلاف، إلاّ أنّ ذلك لا يعني أنّ هذا الدافع يمكن أن يكون دافعاً ثابتاً يبقي على مشروع التقريب راسخاً في حياة المسلمين وأنماط عيشهم، والسبب في ذلك هو أن الاعتماد على العامل السياسي فقط يبقي مشروع التقريب متأرجحاً تبعاً لتأرجح الأوضاع السياسية التي لا تعرف الثبات.

كما نعرف جميعاً، مهما حاول الخطاب الأيديولوجي أن يضفي عليها سكونيةً ومبدئية، وهذا ما يعني أن أبسط تحوّل في الأوضاع السياسية من شأنه أن يعيد إلى الواجهة ذلك الصوت المكتوم للضرورة المؤقتة، لأن الذي أقصاه ليس قناعة تامة بإعادة تكوين المجتمع الإسلامي نفسه على الوحدة والتقريب، وإنما ضرورات مرحلية اقتضها طبيعة المواجهة، أي لم يكن المطلوب تحقيق المشروع - أي التقريب - لذاته، وإنما لغيره، وما يكون لغيره يتبع غيره في تحوّلاته، ولما كانت الحياة السياسية متقلّبة، لا شيء فيها يضمن بقاء أوضاع الأمة على هذه الحال، كان المشروع نفسه غير مستقر، وهذا خطر كبير يتهدّده في ديمومته واستمراره.

إن تجميد حالة الاختلاف السلبي لا يعني اقتلاعها، فالاعتماد على المشروع السياسي يجمّد الخلاف السلبي، لكنه يبقيه على شرعيته من حيث المبدأ، مما يفسح له في المجال، لإعادة الظهور عندما تتحوّل الأوضاع.

وليس المحذور الوحيد في انبناء مشروع التقريب على خصوص العنصر السياسي منحصراً فيما أشرنا إليه من عدم اشتماله ـ حينئذٍ ـ على حلول جذرية بل مؤقتة فحسب، بل هناك محذور آخر، عرفته تجربة التقريب ـ فيما نراه ـ ألا وهو محذور الازدواجية التي شاهدنا عيّناتها في أكثر من واقع إسلامي، على امتداد القرن العشرين.

فالوحدويون كانوا أصحاب خطاب توحيدي تأليفي عام، إلاّ أنهم كانوا ـ في الأغلب ـ أصحاب خطاب فئوي، وأحياناً قاتل، عندما كانوا يرجعون إلى بني جلدتهم وأبناء طوائفهم ومذاهبهم، وكأن النفاق هو المبدأ الحاكم على حركة المشروع لدى بعضهم، وماذا يمكن أن يرتجى من مشروع لا يكاد يحظى في ذاته وعمقه بإيمان بعض منظّريه ومناصريه، وكأن كلّ فريق يحفر لصاحبه في لقائه معه لكي يكون المشروع لصالحه؟!

إنّ هذه الظاهرة تؤكّد على مصلحية مشروع التقريب لا حُسنه في ذاته، كما هو المطلوب، وهي مصلحة تعرّض المشروع نفسه للخطر في حال طرأت

تحوّلات على المصالح التي قام المشروع على أساسها، إن الاندفاع البراغماتي لمشروع التقريب والترويج لهذا المشروع فقط لأجل مواجهة العدو الخارجي لا يكاد ينفع في زرع بذور القناعة به نفسه حتى عند أنصاره، لأنه سيغدو مجرّد أداة لا هدف، فمبدأ الأخوة الإسلامية أو مبدأ الوحدة والتعاضد ستغدو مجرد وسائل وأدوات لتحقيق أهداف خارجة عن إطار المشروع نفسه، فيما المفترض إعادة النظر في هذا الأمر، لتحويل مثل هذه المبادئ إلى أسس شرعية عليا وقواعد دينية أقوى من غيرها تمثل غايةً لغيرها لا أداة، كما نظّر له العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين ﷺ.

وثمّة إشكالية أخرى يخلقها العنصر السياسي حال طغيانه، وهو تصوّر أن الفرقة والخلاف لهما سببٌ واحد، وهو المؤامرة الأجنبية، والعناصر الدخيلة، كما تصوّر ذلك بعض الكتّاب المعاصرين[١]، حيث ذهب إلى أن مسؤولية الفرقة لا تقع في رقبة المسلمين بل كانت بأيدي قوم ادّعوا الإسلام كالمجوسية والسبئية والشعوبية و.. إنّنا لا نشك في مسؤولية الغرب أو الكفر العالمي عن الفرقة بين المسلمين، سيما في القرنين الأخيرين، لكننا لا نوافق على أن يحصر الحسّ السياسي المفرط السببَ في ذلك، تطبيقاً لمنطق المؤامرة الذي يعفي الذات، ويلقي باللائمة على الآخر، وهو المنطق الذي أكْثَرْنا نحن المسلمون من استخدامه للتعويض بذلك عن تقصيرنا وتكاسلنا، إنّ علماء الدين من المذاهب كافّة يتحمل بعضهم ـ ولو القليل ـ مسؤولية الكثير من أحداث الفرقة والتخاصم، بسبب العقليات التي ربّاها هؤلاء، والأدمغة التي قاموا بتعليبها، وكذلك الحال في بعض الحكّام والسياسيين المسلمين الذين لعبوا دوراً في صنع هذا التخلّف وهذه الإعاقة في الكيان الإسلامي، إنّ إصلاح ذواتنا، وتجويد أوضاعنا الداخلية شرط أساس، ويفترض إصلاح معاهدنا الدينية

---

(١) انظر كأنموذج: مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب: ٥٢٤.

وجامعاتنا الإسلامية وحوزاتنا العلمية من كل خلل من هذا النوع، قدر المكنة وحسب المستطاع.

هدف التقريب

وفي خضمّ هذه الإشكالية المشار إليها، نواجه إشكاليةً أكثر حساسية وأهمية، إشكالية الهدف من وراء خوض أطراف الحوار مشروع التقريب، والذي يبدو أنّ الأطراف المشتركة في المشروع يسعى كل واحد منها ـ غالباً ـ إلى تحقيق أهداف مذهبه وجماعته، أكثر من تحقيق هدف عام يعود بالنفع على الأطراف كافّة بنسب متساوية تقريباً.

إن السنّي الذي يدخل مشروع التقريب هادفاً إقناع الشيعي أو هادفاً وقف سبّ الصحابة ورموزهم، أو الشيعي الذي يدخل المشروع هادفاً أن يعترف به الأزهر الشريف أو جماعة العلماء المسلمين، ليغدو مذهبه معترفاً به بين المسلمين بعد نفي وإقصاء مورس ضدّه.. إن هذين الطرفين بغايتهما هذه ينتجان في بطن مشروع التقريب نقيضه، وعنصر هدمه وزواله وتلاشيه، إن الشروع في إعادة تكوين مجتمع إسلامي وحدوي، على أسس طائفية، ينطلق فيها الأطراف من أغراض طائفية ومذهبية خاصّة لا يعني سوى توظيف المشروع ـ منفعياً ـ لحسابات خاصّة، كيف يمكن لمشروع يقوم على الطائفية أن يتجاوز الثقافة الطائفية في المجتمع؟ وكيف يمكن لمشروع يقوم على نقيضه أن ينفي نقيضه؟

إن تحديد الأهداف التي يسعى لتحقيقها مشروع التقريب أمر في غاية الأهمية، فكلّما كانت هذه الأهداف سامقةً كلّما تعالى المشروع معها تلقائياً، وكلّما ابتليت هذه الأهداف بالنقص أو الضمور أو الهزال أدّى ذلك إلى فشل المشروع نفسه أو توقّفه أو..

من هنا، ينبغي إجراء تعديل على مثل هذا الهدف المسوّغ لخوض مشروع التقريب، وذلك باعتماد إعادة الأمور إلى مسارها داخل مجتمعٍ واحد، ونعني

بذلك أننا بمشروع التقريب نريد أن نكون وحدةً حقيقية اجتماعية منسجمة، لا يضرّ اختلاف آرائها في انسجامها الاجتماعي والوطني، تماماً كأي بلد في العالم تتنوّع آراء فئاته في الموضوعات المختلفة إلاّ أن انتماءها الوطني يظلّ هو الوحدة المعيارية الأولى التي تربط الأفراد والجماعات داخله، وتحافظ على استقراره وتنميته وتطوّره وانسجامه.

لا يهدف مشروع التقريب ـ فيما نرى ـ إلى تحقيق أهداف الجماعات المختلفة، بل يفترض به السعي إلى تحقيق هدف جماعةٍ أوسع تجمع الأطراف، وتكوّن وحدةً ـ مفرد وحدات ـ حقيقية لا شكلية أو تشريفية أو مجاملاتية أو..

وهذا هو ما يعني أنّ مشروع التقريب يراد منه أن يعيد حال المجتمع الإسلامي إلى مساره الطبيعي، فتنعدم الحواجز داخل المجتمع من جهة، وتتداخل الفئات والجماعات نفسها وفيما بينها من جهة أخرى، تداخلاً يكوّن الوحدة الاجتماعية العامة من ناحية، ويحافظ ـ تلقائياً ـ على الوحدات الأصغر داخل المجتمع من ناحية ثانية، فيغدو التعاون والانسجام العنصرين المتفاعلين لتحقيق أهداف الجماعة الكبيرة، ومن ثم اعتبار أهدافها أهدافاً لتمام الجماعات الصغيرة في المجتمع، لا هدفاً لجماعة دون أخرى، ولا على حساب جماعةٍ دون أخرى.

«إنّنا نعتقد أنّ علينا أن نخطط ـ على المدى البعيد ـ لبرنامج ثقافي تربوي، يعمل على أساس إنتاج الذهنية الإسلامية، التي يتحسّس فيها المسلم إسلامه قبل أن يتحسّس فيها مذهبه، لتكون الروحية الإسلامية هي التي تحدّد له روحية المذهب، كما يعمل على أساس تركيز الذهنية الموضوعية العقلانية البعيدة عن العاطفية والانفعال»[١].

---

(١) محمد حسين فضل الله، حقائق هامّة في الحوار الإسلامي ـ الإسلامي، مجلّة رسالة التقريب، العدد ١٩ ـ ٢٠: ٢٨١ ـ ٢٨٢.

إن انصهار مصالح الجماعة الكبيرة في مصالح الجماعات الصغيرة، واتحادها هو الهدف الرئيس لمشروع التقريب، وهذا ما لا يلغي إحساس الانتماء إلى الجماعة الصغيرة المذهبية أو يكون على حسابه، بل على العكس تماماً يصبّ في نهاية المطاف في صالحه تماماً. غاية الأمر أن هذا النفع الذي يعود على الجماعة الصغيرة المذهبية يعود مثيله على الجماعة الأخرى، مما يعني أنه لم يتضرّر أحد أو يذوب، كما لم تنعدم الفائدة لأي أحدٍ على الإطلاق، وهذه نقطة حسّاسة وجوهرية.

الانتماء المذهبي والانتماء الوطني، إشكالية العلاقة

وفي إطار موضوع الانتماء، الذي أشرنا فيه إلى العلاقة الطولية المنسجمة والمتكاملة بين الانتماء للمذهب الخاص والانتماء للدائرة الإسلامية العامّة.. لا العلاقة العرضية المتصادمة والمتنافية، يظهر موضوع آخر على صلة به، ألا وهو تحقيق الانسجام بين الانتماءات المذهبية والانتماءات الوطنية، حينما يكون أتباع مذهبٍ ما أقليةً في وطنٍ قومي تنتمي فئاته غالبُها إلى مذهب آخر، كما هي الحال في مذاهب أهل السنّة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، والمذهب الشيعي في مثل المملكة العربية السعودية..

إن إحساس الأكثرية ـ أحياناً ـ بعدم انتماء الأقلية للدائرة الوطنية التي تراها الأكثرية على صلةٍ بها، وانتماء الأقلية للخارج حيث يكون أنصار هذا المذهب أكثريةً في بلدٍ آخر، أمر يعقّد العلاقة بين الأطراف المذهبية، ويزيد من تشنّجها والتباسها وغموضها، ومن ثم من الضروري التفكير بحلّ لهذا الموضوع، يحافظ ـ من جهة ـ على الانتماء الوطني للأقلية، كما يحفظ ـ من جهة أخرى ـ انتماءها الديني والمذهبي الذي تدين الله به، أي من المفترض احترام هذين الانتماءين معاً، والسعي للتوفيق بينهما، وهذا ما يتطلّب ـ قبل كل شيء ـ تكوين نظريات فقهية يسعى إليها الفقهاء باجتهاداتهم الأمينة تزيل العوائق أمام هذا التوفيق، مع اعتقادنا بأنّه لن يمكن إلغاء تمام مشكلات هذا

التنافر إذا كنا واقعيين غير مثاليين.

إنّ أهم نظرية فقهية يفترض البحث بجديةٍ فيها هو موضوع المواطنة في الفقه الإسلامي، فانتماء جماعةٍ دينية إلى زعيم دينيٍ يعيش خارج وطنها، ليس مشكلةً حقيقية، فالمسيحية ما زالت تنتمي انتماءً من هذا النوع، دون أن يواجه أتباعها إشكاليةً من هذا النوع في الكثير من المواقع، إذن فالمفترض إعادة إنتاج مفهوم المواطنة في الفقه الإسلامي بدقة، وهو ما لا مجال لنا فعلاً لبحثه، لخروجه عن دائرة هذا الكتاب.

إنّ عملية التوفيق بين الانتماءات أمر ممكن إلى حدّ بعيد، فالمحبّة «تبتدئ بمحبّة الأسرة والعشيرة، ثم الجماعة، ثم الوطن، ثم الجماعة الكبرى في الإسلام، ولا تلغي الدرجة العليا ما دونها، ولكن المنهي عنه المحبّة التي تؤدّي إلى الفرقة والانقسام، وتحرّض على الظلم، وهي العصبية الجاهلية..»[1].

عوائق التقريب

رغم تحقيق مشروع التقريب خطوات ملحوظة ومشكورة عبر العقود المتمادية في القرن العشرين، إلاّ أنّنا وجدنا إخفاقاً ملحوظاً في الفترة الأخيرة، وسمعنا بخطاب التفرقة يتعالى مجدّداً عند الأطراف كافّة، على اختلاف في بعض التفاصيل بينهم.

ولكي ندرس بعض العناصر الأساسية في تنشيط ظاهرة الفُرقة والتباعد، بعيداً عن السبب السياسي الذي لا ننكر دوره نتيجة ظروف مرّت بها المنطقة في العقدين الأخيرين، يجدر أن نركّز على المعطيات الفقهية لدى الأطراف المتعدّدة، وما لم تقم حركة إعادة نظر ودراسة تحقيقية جادّة، وفي

---

(١) محمد أبو زهرة، الوحدة الإسلامية: ٨٧ ـ ٨٨.

الوقت نفسه أمينة، لمعالجة تلك الإشكاليات الفقهية لدى كل مذهب، فأعتقد أنّه من العسير التوصّل إلى حلّ، وما أراه أن مشروع التقريب ربما نجح في تغييب بعض هذه الفقهيات والمواقف، إلاّ أنّه لم يقم بدرسها بدقة، والتوصّل إلى نتائج فيها، أو على الأقل في بعضها الأساسي، باستثناء محاولات محدودة جداً.

فمن هذه الأسباب التي أدّت في الفترة الأخيرة خصوصاً إلى تنامي الحسّ المذهبي المتعصّب، بعض الإخفاقات السياسية والاجتماعية ـ كائناً من كان المسؤول عنها ـ التي ابتليت بها بعض الدول ذات المشروع الإسلامي، وبعض الحركات الإسلامية، إنّ الإخفاق الاجتماعي والسياسي يخلق تياراً نكوصياً مرتداً في تفكيره إلى الماضي، لتفجير غضب الذات فيه، والمجال المذهبي هو أحد المجالات الخصبة لنموّ مثل هذا الواقع.

ومن هذه المشكلات المعيقة أيضاً، الصورة النمطية للشيعة في العقل الجمعي لدى الكثير من أهل السنّة، إنّ الإصرار على تصوير الشيعة بأنّهم جماعة مغالية مشركة تعبد القبور والمراقد، وتؤلّه أهل البيت عليهم السلام، وتسجد للحجارة، وتقول بتحريف القرآن و.. يعيق أيَّ إمكانية أو فرصة لفتح صفحة جديدة في التعامل بين المذاهب، وذهاب بعض علماء الشيعة إلى قولٍ ما لا ينبغي تضخيمه لنسبة ذلك القول إلى المذهب برمّته، إنّ هذه السياسة سياسة تصعيدية تحاول تعظيم الأحداث الطفيفة، ومن ثم، من المفترض دراسة هذه الموضوعات بذهنية محايدة، يمكنها تفهّم الآخر، وتفسير تصرّفاته تفسيراً منطقياً سليماً.

ومن هذه المشكلات أيضاً الصور الخاطئة عن أهل السنّة والجماعة في وعي الكثير من أبناء الطائفة الشيعية، إنّ تصوّر أهل السنّة مبغضين لأهل البيت عليهم السلام، أو ناصبين بما يعنيه معنى النصب في الفقه الإمامي، وما يحمله من دلالات ومستتبعات، أو أنّهم مجسّمة، وافتراض أهل السنّة جماعةٍ واحدة، فما قاله فقيه أو متكلّم منهم ألزمنا عمومهم به، وتصوّرهم أعداء أشداء للشيعة لا توجد في قلوبهم رحمة عليهم أو محبّة دينية لهم..

ذلك كلّه يعيق مجال التقارب والتعاون، ويخلق حواجز صلدة في وجه مشروع التقريب، ذلك أنّ أحد أسباب هذه الصور المغلوطة عند الطرفين عن بعضهما البعض، هو الانفصال واللاتعايش الإنساني بين الجماعات، إضافةً إلى عدم استعداد البعض لتغيير صورته النمطية التي كوّنها عن البعض الآخر.

إن سياسة تضخيم الأحداث الطفيفة أو بعض المقولات المحدودة التأثير لا تخدم، لا الحركة العلمية السليمة ولا الاجتماع ولا السياسة، فإذا أردت مثلاً أن آخذ نظرية الإمامة نفسها في الفكر الشيعي بما تعنيه من محورية ودلالات، لوجدت أنّ ما يثيره بعضهم من كونها أصلاً من أصول الدين يكفّر منكره أو غير المعتقد به، ويحكم عليه بأحكام الكفر إما في الآخرة فقط أو في الآخرة والأولى، إنّما هو رأي محدود في أوساط الشيعة، تماماً كما هي الحال في تكفير السنّة للشيعة، إذ نجد ذلك رأياً محدوداً في أوساط أهل السنّة، لا ينبغي تعويمه أكثر مما يستدعيه حجمه الطبيعي.

ويحلو لي هنا أن أنقل كلامين هامّين ـ بنظري ـ لشخصيتين إسلاميتين شيعيتين بارزتين، تصدّرتا أهم مواقع المرجعية والفكر الشيعي في القرن العشرين، ألا وهما: الإمام روح الله الخميني ﷺ (١٤١٠هـ)، والشهيد السعيد محمد باقر الصدر ﷺ (١٤٠٠هـ)، كلامين مدوّنين في مصادر بحثهما الفقهي الداخلي، لا كلامين سياسيين، قد تمنعهما سياسيّتهما عن الدلالة والتعبير.

النص الأول: يقول الإمام الخميني في كتاب الطهارة من مباحثه الفقهية ما نصّه: «إن الإمامة بالمعنى الذي عند الإمامية، ليست من ضروريات الدين، فإنّها [أي الضروريات] عبارة عن أمور واضحة بديهية عند جميع طبقات المسلمين، ولعلّ الضرورة عند كثيرٍ على خلافها، فضلاً عن كونها ضرورة، نعم، هي من أصول المذهب، ومنكرها خارج عنه، لا عن الإسلام»[١].

---

(١) روح الله الخميني، كتاب الطهارة ٣: ٤٤١.

النص الثاني: يقول الشهيد محمد باقر الصدر في كتابه «بحوث في شرح العروة الوثقى» ما لفظه: «.. إن المراد بالضروري الذي ينكره المخالف، إن كان هو نفس إمامة أهل البيت ﷺ، فمن الجليّ أنّ هذه القضيّة لم تبلغ في وضوحها إلى درجة الضرورة، ولو سلّم بلوغها ـ حدوثاً ـ تلك الدرجة فلا شك في عدم استمرار وضوحها بتلك المثابة، لما اكتنفها من عوامل الغموض، وإن كان هو تدبير النبي وحكمة الشريعة على أساس افتراض إهمال النبي والشريعة للمسلمين بدون تعيين قائد أو شكل يتمّ بموجبه تعيين القائد يساوق عدم تدبير الرسول وعدم حكمة الشريعة، فإنّ هذه المساوقة، حيث إنّها تقوم على أساس فهم معمّق للموقف، فلا يمكن تحميل إنكار مثل هذا الضروري على المخالف، لعدم التفاته إلى هذه المساوقة أو عدم إيمانه بها»[١].

فإذن إنكار السنّي مبدأ الإمامة الشيعي لا يصيّره كافراً، أو منكراً للبديهيات الواضحة، وإن اعتقد الشيعي أنَّ السنّي مخطئ في اعتقاده، فهذا حقّه، لكن ذلك لا يعني تكفيره لأخيه والقطيعة معه.

«ملاك الكفر والخروج من الإسلام هو الإنكار الصريح، لا الإنكار بالملازمة، والخلط بين العقيدة الصريحة والعقيدة الملازمة للعقيدة الصريحة من آفات المذاهب، ومن عوامل تراشق التهم بينها»[٢].

وإذا قدّمت هاتين الشخصيتين البارزتين شاهداً، فهناك الكثير من رجالات العلم الشيعي تشهد بهذه الحقيقة، ولربما صحّ قول العلامة السيد عبدالحسين شرف الدين ؒ حينما قال: «الفصل الرابع [من كتاب الفصول المهمة]: في يسير من نصوص أئمتنا ﷺ في الحكم بإسلام أهل السنّة، وأنّهم

---

(١) محمد باقر الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ٣١٥.

(٢) محمد واعظ زاده الخراساني، الوحدة الإسلامية عناصرها وموانعها، مجلة رسالة التقريب ١٥: ١١.

كالشيعة في كلّ أثرٍ يترتّب على مطلق المسلمين، وهذا في غاية الوضوح من مذهبنا، لا يرتاب فيه ذو اعتدال منّا، ولذا لم نستقص ما ورد من هذا الباب؛ إذ ليس من الحكمة توضيح الواضحات..»[١].

وهكذا الحال في الطرف الآخر، فإن عدم الاعتقاد بعدالة الصحابة، أو زوجات النبي ﷺ أو بعض الخلفاء الأوائل لا يعني كفراً، بل حتّى لو سلّمنا بسبّهم أو لعنهم، فهو على أقصى تقدير معصية كبيرة وجرم عظيم، لكن فرقاً واضحاً بين هذا العنوان وعنوان الكفر الموجب للقطيعة، والإخراج عن ربقة الإسلام، ذلك أنّ احتمال الخطأ في الاجتهاد واردٌ، فلعلّ من فعل ذلك أخطأ في اجتهاده، وما أكثر ما تأوّل السلف وأخطأوا دون حرجٍ عليهم في ذلك[٢]، فأمر التكفير عظيم وخطره جسيم[٣].

ولست مريداً بذلك زعم إجماع الفريقين على عدم التكفير المتبادل، كما أستوحيه من كلمات الكثير من التقريبيين، الذين يوحون بأنّ الخلافات بين المسلمين لا تستدعي التكفير، مع أنّ رأي فريقٍ من الشيعة وفريقٍ من السنّة أنّها تستدعيه، وربما هو أسوأ منه، إنّما أردت أن نستعرض الصورة الواقعية لمواقف الطرفين، لكي نبدّد تلك الصورة المزّيفة المزعومة التي تريد أن تدّعي أن كلّ طرف يكفّر الطرف الآخر، حتّى ليفاجئ بعض أتباع المذاهب، وربما بعض رجال الدين منهم، بوجود مواقف تسامح لدى علماء مذهبه الكبار، لشدّة ما زرع في عقله من صورة نمطية مشينة.

وعلى أيّ حال، فنحن نعتقد بضرورة دراسة حدود الإسلام، وما به يخرج الإنسان عنه أو يدخل فيه، لكن دراسةً علمية دقيقة محايدة، تستهدف

---

(١) عبدالحسين شرف الدين، الفصول المهمّة في تأليف الأمّة: ١٨.

(٢) راجع: المصدر نفسه: ٤٤ ـ ١٢١.

(٣) حول موقف السلف من التكفير، راجع: المصدر نفسه: ٢٦ ـ ٣٨.

رسم المعالم العقدية والفقهية للموضوع، بعيداً عن أيّ أحكام مسبقة أو تعصبات ضاغطة، ولا نقبل إطلاق الكلام على عواهنه من إسلام الأطراف كافة، وإن كنّا نعتقد ذلك، إلاّ أن احترام التيار المتشدّد في أوساط الأطراف جميعها يملي علينا دراسة هذا الموضوع بجدّية وحزم.

إن بعض الناس يعتبرون الكفر خيراً من بعض المسلمين، حتى لو لم يطلق عليهم عنوان الكفر أو الشرك، فضلاً عما إذا أطلق، وهذه مشكلة حقيقية، «إن إسلاماً لا نرضى عن بعض تفاصيله، أفضل من كفر لا نلتقي معه في أيّ شيء.. ولن يكون من الواقعي ومن الإخلاص للإسلام، أن نتحدّث كما يتحدّث بعض الناس، بأنّ الكفر أقرب إلينا من إسلام مخلوط ببعض الكفر، أو ببعض الشرك، أو ببعض الانحراف، فيما تتصوّره اجتهاداتنا الكلامية، أو الفقهية، أو أنّه يتساوى معه، لأنّ مثل هذا الكلام يوحي بالتعصّب، الذي يريد أن يدمّر خصمه، حتى لو كان في ذلك تدمير نفسه»[١].

ومن عوائق التقريب الأخرى، استبعاد المشروع لجماعة أو فريقٍ من المسلمين، أو استبعاد فريقٍ من المسلمين نفسه عن مثل هذا المشروع، ولكي نكون واضحين أكثر، ينتابنا اعتقاد كبير بأنّ الموضوع الشيعي ـ السلفي من أعقد جبهات الحوار الإسلامي ـ الإسلامي، فلا ينبغي للشيعة استبعاد أنفسهم عن هذا الحوار، كما لا ينبغي للتيار السلفي فعل ذلك، بل ينبغي للقيّمين على مشروعات الحوار الإسلامي، جعل هذا الحوار صاحب الأولوية الكبرى، لأنّ هذه الجبهة اليوم هي أحمى الجبهات وأعنفها، فيجدر أخذها بعين الاعتبار أكثر، وكلّنا اعتقاد بأنّ التقارب الإيراني ـ السعودي من جهة، والوحدة الوطنية الداخلية والحوار الداخلي في السعودية ثانياً من جهة أخرى، من شأنهما تحقيق شيء على هذا الخط الذي ينبغي عدم إغفاله أبداً.

---

(١) محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية، هموم وقضايا: ٢١٢.

وثمّة نوع آخر من المشكلات التي تعيق حركة التقريب والوحدة، وهو الأداء الذي تمارسه الأطراف في الواقع الميداني، إنّ بعض ظواهر القمع والإقصاء ومنع الحريات الدينية والتضييق على شعائر الطوائف المختلفة وما شابه ذلك، يؤدي إلى تكريس منطق العداء بين الأطراف، من هنا ندعو الدول السنية والشيعية لكي تفسح في المجال لأقلياتها المذهبية بممارسة شعائرها وطقوسها بحرية معقولة، حتى يكون ذلك تنفيساً للاحتقان المختزن عبر العصور، ومؤكّداً على جدية التعامل الوحدوي بين الأطراف.

إنّ الحرّيات الدينية بإمكانها أن تزيل واحدةً من أكبر عوائق التقارب، ألا وهي إشكالية التقيّة، إن استخدام الشيعة للتقية على نطاقٍ واسع كانت له أسبابه التاريخية القمعية التي استخدمت عبر العصور ضدّ العلويين والموالين لأهل بيت النبي ﷺ، وقد ظلّت ثقافة التقية حاضرةً في الوعي الشيعي والفقه الإمامي حتى عصرٍ قريب، انطلاقاً من إحساس الشيعة بالخطر على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم فيما لو أفصحوا عن آرائهم ومعتقداتهم، فإذا تعزّزت الحريات الدينية بشكلٍ هادئٍ ومنطقي، فبالتأكيد لن يشعر الشيعة بعد اليوم بأنّهم مضطرّون لممارسة التقية حفاظاً على أنفسهم، بل سيجهرون بأفكارهم، مما يدفع التعارف والتكاشف إلى مزيدٍ من وضوح الأفكار، وتزايد الثقة المتبادلة بالأطراف، وهذا ما يعزّز الحوار والتفاهم والتعاضد بلا مرية.

على صعيد آخر، يفترض بالأقليات أن تستفيد ـ منطقياً ـ من هامش الحرية التدريجي الذي منحتها إياه الأكثرية، وأن لا تتعسّف في استخدام الحقّ أو تتهوّر في توظيفه، بما يفضي إلى إعادة الأمور كما كانت، وهو الأمر الحاصل جداً في حياتنا السياسية عموماً، نحن العرب والمسلمين.

يجدر عدم إحراق المراحل، وعدم الاستعجال في التنفّس داخل مناخ الحريّة، وعدم إحراق الأوراق كافة، إن العلاقة الجدلية بين أداء الحاكم والمحكوم علاقة لا يمكن تفكيكها، فينبغي التعامل مع الحاكم بوصفه إنساناً لا ملاكاً أو معصوماً.

كما ندعو أبناء المذهب الشيعي إلى تصحيح بعض المظاهر العامّة التي يقوم بها بعض الشيعة أحياناً، كبعض مظاهر الشعائر الحسينية من ضرب القامات (التطبير) والسلاسل و.. أو ممارسة فئة من الإمامية اللعن والسبّ ضد الخلفاء ورموز الصحابة، مما يكوّن واحداً من أكبر عوائق التقريب والتفاهم، وإننا لنرحّب أيّما ترحيب بالدعوات الوحدوية الجادّة التي قام ويقوم بها بعض كبار علماء الشيعة ومراجعهم في هذا الإطار، أخص بالذكر العلامة السيد محسن الأمين العاملي ﵀ في كتابه «رسالة التنزيه»، والعلامة الشهيد الشيخ مرتضى المطهري في كتاب «الملحمة الحسينية»، والعلامة السيد محمد حسين فضل الله، وآية الله علي الخامنئي مرشد الجمهورية الإسلامية الإيرانية وغيرهم، كما نؤكّد على الترحيب بالخطوات التقريبية في الطرف الآخر أيضاً.

ينبغي على علماء الأطراف المسلمة وفقهائها إعادة قراءة بعضهم بعضاً بعيداً عن السياق الجدلي السجالي، كما يفترض بهم إعادة قراءة ذواتهم أيضاً، بعيداً عن الخوف أو القلق من الإصلاح الداخلي المفضي للإطاحة بكل ما لا يثبته الفقه بمدارسه المختلفة، غاية الأمر أنّه قد علق في الوعي الجمعي والذاكرة الجماعية عبر العصور.

التقريب بين الاندفاع الحماسي والأداء العقلاني

ليس من شك في أنّ بعض الأفراد والجماعات تتحمّس بطبيعتها لبعض الأفكار التي تؤمن بها، فيدفعها حماسها للإسراع والعجلة من جهة، والاندفاع اللاعقلاني واللامدروس من جهة أخرى، وهذا ما حصل ـ بعض الشيء ـ مع جماعة التقريب[1].

---

(١) حينما نطلق هنا كلمة «جماعة التقريب» وأمثالها، فلا نريد خصوص دار التقريب التي أسست في القاهرة نهايات النصف الأول من القرن العشرين، كما لا نقصد أيّ حركة أخرى خاصة، وإنما حركة التقريب بأطيافها.

إنّ عمليات ترميم الصورة وإصلاحها قد يؤدي ـ إذا لم يسر بطريقة مراحلية ومدروسة ـ إلى غضب التيارات التقليدية، إنّ محاولة تشذيب بعض التصوّرات وحذف بعض المقولات المعيقة لحركة التقريب، قد يكون مفرطاً أحياناً، فيفضي إلى ارتدادت عكسية على مسيرة التقريب.

من هنا، يفترض في المنظّرين الوحدويين مراعاة الشارع الداخلي لمذاهبهم وطوائفهم، وأن لا يطرحوا أفكاراً تقريبية أو إصلاحية قد تعمل على تهييج هذه الطوائف، فيرتدّ ذلك سلباً على مشروعهم نفسه، وهذا ما لاحظناه في مواقع إسلامية متفرّقة، إذ تحوّل هذا الفريق من المفكّرين والعلماء والمنظّرين المصلحين إلى فريق مشكوك فيه، ومرتاب في أمره، بل حُسِب لدى كل جماعة غير أصِيل في تفكيره، بل مهادن للبدعة والضلال والانحراف و..

إنّ الشك في مصداقية هذا الفريق داخل دائرته المذهبية الخاصة، يؤدي إلى فشل مشروع التقريب، ذلك أنّ إقصاءه في هذه الدائرة وتهميش دوره يضع الأمور في يد التيار المتشدّد داخل كل فريق، كما يضع أمامه مبرّرات لكي ينقضّ على مشروع التقريب قضماً وتمزيقاً، بحجّة أن الدخول في هذا المشروع والانسياق له يعرّض العقائد الإسلامية الصحيحة للخطر، ويذرها عرضةً للتلاعب.

والمؤسف في هذا المجال، انفتاح جبهة داخل كل طائفة ومذهب يتناسب الصراع فيها ـ طرداً وعكساً ـ مع مشروع التقريب، فبعض الوحدويين، ولكي يحقق نصراً على خصومه الداخليين، يندفع ـ هرباً منهم ـ إلى الأمام، فيتبنّى مقولات تقترب من الآخر، لكي يغيظ بها خصمه الداخلي، أو يصفّي حسابه معه، وهكذا الحال في الطرف الآخر الرافض، إذ يضاعف من نشاطه الطائفي، ردّاً على الفئات الوحدوية في مجتمعه الخاص، فيعرّض بذلك مشروع التقريب للخطر، لكي يحقق بفشل هذا المشروع نصراً كاسحاً على الفريق الإصلاحي داخل مجتمعه المذهبي، وبين هذا الفريق وذاك تتجاذب مشروع التقريب ظاهرة طبيعية، فتاريخ حافل بالصراع المذهبي بين طوائف المسلمين لا يمكن

للذاكرة الجماعية أن تنساه بسهولة، بل يملك عمقه الاستراتيجي في الوعي الديني التقليدي الذي نراه مسيطراً ـ حتى الساعة ـ على أكثر من موقع حساس في الأمّة كلّها، ومن ثم فلا نريد أن نعيش في وهم موافقة الأطراف كافة على مشروع خطير وحساس من هذا النوع، إذ ذلك ما تكذّبه تجربة التقريب في القاهرة على سبيل المثال، كما يذكره الإمام محمود شلتوت [1]، لكن ما نعنيه أن لا يعجّل التقريبيون أنفسهم بطرح أفكار وحدوية لم تنضج نظرياً ولا عملياً في داخل الدوائر المذهبية.

إن التعامل مع المجتمع الديني تعامل حسّاس وحذر، كأنه تعامل مع حقل ألغام، يفترض فيه احترام المشاعر والعواطف إلى أقصى حدّ ممكن، حتى لو لم نقتنع بالكثير منها، ومن ثم فالعمل المراحلي التدريجي والخطاب الهادئ غير المثير، والتوقيت الذكي غير الساذج، من شأنه أن يساهم ـ قدر الإمكان ـ في إنجاح المشروع، فإذا ما كادت أيدي الكيد ضدّه لم يكن على أصحاب المشروع حينئذٍ أثم ولا حرج، فلم يكن التقصير من طرفهم، بل تعدّى طاقاتهم وقدراتهم.

المنطلقات النصيّة لمشروع التقريب

ولعلّ المنطلق العقلاني المجرّد عن النص لا يقنع تياراً داخل كل مذهب بضرورات المشروع، لهذا وجدنا فريقاً من الوحدويين منشغلاً برصد المبرّرات النصية من الكتاب والسنة، لتأكيد المبدأ، ورسم معالمه الكبرى.

ولّما لم يكن هذا مجال بحثنا، لأننا نجد الموضوع بحاجة إلى درس قرآني وفقهي موسّع، يستوعب تمام المقولات الموجودة عند الطرفين، والتي

---

(١) الشيخ محمود شلتوت، مقدّمة كتاب: الوحدة الإسلامية أو ا تقريب بين المذاهب السبعة: ٢٩؛ وانظر لمحمد تقي القمي في الكتاب نفسه، مقالة: رجال صدقوا: ٢٦.

تمثل معيقات نصيّة أمام تكوين مشروع تقريبي قائم على شرع الله تعالى لا على استحساناتنا وأذواقنا فحسب، إلاّ أننا نحب أن نشير إلى أنّه عندما يفتي بعض علماء أهل السنّة بجواز قتل الشيعي، فإنّ هذه الفتوى تستند من وجهة نظرهم إلى مبررات من كتابٍ وسنَّة، وهكذا عندما يفتي بعضهم الآخر بحرمة ذبائح الشيعة فإنّ الأمر على هذه الشاكلة، والحالة نفسها نجدها في بعض الفتاوى الشيعية، كتلك التي ذهب إليها بعض فقهاء الشيعة من جواز غيبة السنّي، أو ذهاب قلّة قليلة من علماء الشيعة إلى النجاسة.. إنّ مثل هذه الفتاوى ـ مهما كان موقفنا منها ـ هي في نهاية المطاف رؤية لمصادر النص، وفهم للنص الديني، ولا يمكن بحالٍ من الأحوال حذفها ـ مع الاعتقاد بالنص من حيث المبدأ ـ سوى بممارسة اجتهاد داخل النص لتكوين فهم جديد، يمكنه إقصاء الفهم الآخر إقصاءً إيجابيّاً إذا ما توفّرت فيه الشروط الاجتهاديّة والعلمية المطلوبة.

ولكي نشير ـ بصورة عابرة ـ إلى المدخل النصّي لمعالجة هذا الموضوع نؤكّد على أنّ النصوص القرآنية يمكنها أن تكون هنا معياراً، وذلك:

أوّلاً: إنّ هذه النصوص تمثل عند الأغلبية الساحقة، إن لم يكن الجميع، الميزان الذي توزن به النصوص الحديثية، ومن ثم فالخروج بقواعد حاكمة وقوانين كلية عامة قرآنياً، من شأنه إعادة إنتاج فهم جديد للنص الحديثي حول الموضوع الذي ندرسه فعلاً.

ثانياً: إنّ المصطلح القرآني كالمسلم والمؤمن والأخ والمصدّق و.. مصطلحات صدرت في عصرٍ لم يحدث فيه تحوّل كبير في المصطلح، فكلمة المؤمن ـ كما يفهمها بعض علماء الشيعة ـ تعني الشيعي الإثني عشري في أدبيات القرن الثاني الهجري، أي ابتداءً تقريباً من زمن الإمام الباقر عليه السلام، وهذا معناه أنّه يصعب في مثل نصوص حقوق المؤمن على المؤمن، استخراج مفاهيم ترتبط بالأخوة الإسلامية العامّة أو بمشروع الوحدة أو التقريب، لأن المصطلح نفسه قد عرف تحوّلاً في الدلالة، طبقاً لهذا الاعتقاد، أما المصطلح

القرآني فإن فرص التحوّل فيه أقلّ بكثير، ذلك أنّ وعي الجماعات المذهبية لم يكن متبلوراً بصورته المعروفة عصر نزول القرآن، مما يجعل المدلول اللغوي العام هو المرجع في هذا المجال من حيث المبدأ.

ثالثاً: إن القواعد المقرّرة في القرآن الكريم، وفقاً لكثير من الآراء، تقلّ فيها فرص التاريخانية التي تنال النصوص الحديثية، التي يعتقد بعضهم أنّها نصوص تدبيرية مرحلية تاريخية جاءت لحلّ أو مواجهة ظروف زمكانية خاصّة، فيما يتعالى النص القرآني عن هذا التأطّر الزمكاني، انطلاقاً من خلوده، أو من عناصر أخرى فيه أيضاً.

ومعنى ذلك، أن الدلالة المكتنزة في النص القرآني لا تبدو قابلة للهدر نتيجة الطوق التاريخي المضروب عليها، على الخلاف من الدلالة في الحديث الشريف، وهذا ما يعطي النص القرآني قدرة التعميم دون النص الحديثي أحياناً.

ولست أقصد الانتصار ـ فعلاً ـ لهذه الرؤى، بقدر ما أريد ترجيح كفّة النص القرآني، لتأكيد معياريته في الفكر الديني، تلك المعيارية التي تقتضي وزن كل شيء بميزان القرآن الكريم.

ولعلّ الرجوع إلى النص القرآني يقرّر لدينا مبادئ عليا هنا، نستعرضها سريعاً، لأنّ مجال دراستنا ليس مجال الاجتهاد في النص فعلاً.

المبدأ الأوّل: مبدأ الأخوّة الإسلامية والإيمانية، وهو ما يلاحظ التركيز عليه في نصوص قرآنية عديدة.

أ ـ قال تعالى: **﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾** (الحجرات: ١٠)، والمقصود بالمؤمنين، الذين آمنوا بالنبي ﷺ وصدّقوه، كما تدلّ عليه الآيات القرآنية الأخرى، وهذه الآية تقرر مبدأ الصلح في دائرة الأخوة الإسلامية، وترفض أشكال الفرقة والتنافر.

ب ـ وقال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا يَسْخَرْ قَومٌ مِّن قَوْمٍ عَسَى أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلا نِسَاء مِّن نِّسَاء عَسَى أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ**

وَلا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ..﴾ (الحجرات: ١١).

وهي تقرّر منهج التعامل بين المؤمنين، من التخلّي عن السخرية واللمز والنبز وأضراب هذه المسائل، مما نجده كثيراً ـ مع الأسف ـ في علاقة المسلمين اليوم بعضهم ببعض.

ج ـ قال تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح: ٢٩).

فالآية تقرّر مبدأ الرحمة بين المؤمنين، وفي هذا ما فيه من دلالات.

إذن، فعلاقة الأخوة التي قرّرها القرآن غدت ذات مضمون حقيقي «لا مجرّد تشريف أو تحبيب، فالقرآن عندما تحدّث عنها رتّب عليها أحكاماً اجتماعية ـ كما ورد ذلك في سورة الحجرات ـ .. وليست القضية فقط قضية تشريف وترغيب وتشويق للناس في أن تكون علاقة بعضهم مع بعض علاقة الإخاء، بل ينتهي بها أهل البيت ﷺ في حديثهم عنها إلى أنّها لا تختلف في عمقها وجذرها عن العلاقة الأخوية التكوينية، غاية الأمر أنّه لا يترتب عليها بعض الآثار الشرعية، مثل التوارث، أو حرمة الزواج وما أشبه ذلك..»[1].

المبدأ الثاني: مبدأ الإيمان وحقوقه، وفي هذا المبدأ آيات عديدة، نعرض عجالةً لبعضها:

أ ـ قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ...﴾ (التوبة: ٧١)، فهذه الآية تقرّر مبدأ الولاء بمعنى الحبّ أو النصرة أو العون أو.. بين المؤمنين، وهو ما يجعل رباطهم قائماً على الدين ومرتكزاً عليه، فأيّ ولاء نعرفه اليوم بين الطوائف؟ فأين هو الحبّ؟ وأين هي النصرة؟ وأين هو العون؟..

هذا الولاء هو الذي أسّسه رسول الله ﷺ في أوّل خطوةٍ خطاها بعد

---

(١) محمد باقر الحكيم، الأخوّة الإيمانية من منظور الثقلين: ١٥ ـ ١٦.

وصوله إلى يثرب، لقد آخى بين المهاجرين والأنصار فأعان بعضهم بعضاً، ونصر بعضهم بعضاً، وأحب بعضهم بعضاً، بل آخى ووالى بين أبناء المدينة نفسها من الأوس والخزرج، كما هو معروف في التاريخ ومشهور.

ب ـ أين نجد تطبيقات قوله تعالى اليوم حينما يقول عزّ من قائل: ﴿**وَالَّذِينَ جَاؤُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ**﴾ (الحشر: ١٠).

فهذه الآية تشير إلى ضرورة زوال الغلّ والحقد والضغينة بين المسلمين، وتجعل هذه المفاهيم بمثابة المبادئ العليا التي يُرجع إليها.

ج ـ ولعلّ من الآيات ذات الدلالة الشديدة قوله تعالى: ﴿**وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾ (الحجرات: ٩).

فالآية تذكر بغي طائفةٍ من المؤمنين على أخرى، مع إقرارها بالإيمان، واعتبارها مؤمنة، وتقدّم الصلح والتفاهم على الردع بالقوّة، ثم إذا تمّ الردع بالقوّة، وكفّت الباغية يدها عن الأخرى فإن الحكم يكون بالعدل والقسط، لا بتصفية الحسابات بلا عدل ولا إنصاف.

د ـ قال تعالى: ﴿**وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى**﴾ (المائدة: ٨)، فإذا كان بغض قوم ـ وربما كانوا كافرين ـ ليس مدعاةً لعدم العدل، فإن بغض بعض المسلمين لو كان لمبرّر شرعي لا يعني عدم التعامل معهم بقسط وعدل، سواء في القول أو في العمل.

إلى غير ذلك من الآيات فضلاً عن الروايات الكثيرة في حقّ المسلم على المسلم، والتي ينبغي أخذها على الدوام في إنتاج مفاهيمنا، ومقايسة ما بأيدينا من معطيات معرفية.

ولما لم يكن قصدنا في الموضوع النصي سوى الإشارة نكتفي بهذا القدر، وندعو الفقهاء والعلماء إلى تأسيس فقه الوحدة الإسلامية، أو فقه العلاقات

الإسلامية، ما شئت فعبّر، لدراسة الموضوعات الإشكالية دراسة فقهيّة أمينة بلا تحيّز لطرف أو تطرّف لفكرة، حتى فكرة التقريب نفسها.

إصلاح مناهج التعليم ورفع مستوى المعاهد الدينية

لعلّ هذا أهمّ الحاجات اليوم في موضوع التقريب بين المسلمين، حاجة إصلاح البناءات المعرفية والركائز العلمية وعمليات تكوين العقل وتصنيعه، ويمكن في هذا المضمار إثارة مجموعة أفكار:

أ ـ **علم الكلام الإسلامي:** لا شك أنّ لعلم الكلام دوراً في تقريب أجزاء الأمّة أو بثّ الفرقة والخصام بين أبنائها، كما لا شك في أنّ نسق التصنيف في هذا العلم، لا سيما علم الملل والنحل منه، كان ذا دور فاعل في قراءة المسلمين بعضهم بعضاً، من هنا تبدو ضرورة إجراء تعديلات وإصلاحات في بنية علم الكلام ونظامه الدراسي معاً، كما في وعيه وفهم مقولاته إذ:

أوّلاً: لم تعد مصادر علم الكلام، ومراجع الملل والنحل التقليدية حاكيةً عن واقع الانقسام الطائفي والمذهبي والكلامي عند المسلمين، ذلك أنّ جهود علماء الملل والنحل كانت ـ ويجب أن تكون ـ محل نقد وتمحيص، فكثيراً ما جُعل بعضُ أصحاب المقالات رؤساءَ مذاهب، كما ضخّمت صورة فرقةٍ لم يكن لها في التاريخ سوى أنصار محدودون في الزمان والمكان، وأدّى هذا التصوّر إلى تشكيل صورة خاطئة عن انقسامات بعض المذاهب وانشعاباتها، وظلّت هذه الصورة ممثّلةً لنمطية القراءة الكلامية لدى الكثير من المسلمين، دون أن يجري نقد حقيقي ـ لا طائفي ـ لها، وهذا يعني أنّ الصورة التي تقدّمها مراجع الملل والنحل لا ينبغي اعتبارها نهاية الكلام وفصل الخطاب، بل يبقى المجال مفتوحاً لإعادة النظر وتقويم المشهد.

ثانياً: إضافةً إلى ذلك، وبغضّ النظر عن صواب الصورة التي تصنعها كتب الملل والنحل الموروثة، من غير المعلوم أن تظلّ هذه الصورة على حالها، فالقياس الحنفي لم يبقَ في صورته النظرية على حاله بل تطوّر تطوّراً مذهلاً،

فمن العجيب ما نجده لدى بعض المعارضين للقياس من نقدهم لصورته القديمة البالية، دون التفات إلى حدوث تطوّرات فيه، ينبغي درسها ثم تأييدها أو نقدها في مرحلةٍ أخرى، بل حتّى مفهوم الإمامة في الفكر الشيعي لم يبق على حاله الأولى، بل عرف تطوّرات كبيرة جداً ومختلفة الأبعاد، فنحن لا نريد أن نوفّق ونقارب بين أهل السنّة الذين يعيشون في القرن الخامس الهجري وإخوانهم الشيعة في القرن نفسه، لنحلّ صراعاتهم آنذاك في مدينة بغداد، حتى نذهب إلى مصادرهم في ذلك القرن، ولا ننظر لما حدث بعد ذلك من قرون، بل نريد التوفيق بين شيعة القرن الخامس عشر وسنّة القرن نفسه، ومن ثم فنحن مطالبون بدرس العقائد الحالية للمذاهب، علاوة على درس تطوّرها التاريخي، وهذا ما يعني أنّ مصادر الملل والنحل التقليدية والآراء الكلامية المدرجة في كتب الكلام لم تعد هي المرجع الوحيد لتحديد مواقف مذهبٍ أو آخر، إذ لعلّ الكثير ـ بل هذا هو الواقع ـ مما هو مسطور من آراء في مصادر الكلام والنحل إما انقرض إلى غير رجعة، أو حدثت فيه تحوّلات جذرية أو طفيفة، ومن ثم لا يحكم على أساسه حكم نهائي، وهذه قضيّة حساسة وخطيرة في الوقت نفسه.

أضف إلى ذلك، إن المذهب الواحد ربما لا يلتقي في تمام النظريات الكلامية، فلا يجدر بالشيعي تصوّر أن أهل السنّة برمّتهم قائلون بالقياس، أو حاكمون على الحسين عليه السلام باستحقاق القتل لخروجه عن سلطان زمانه، لأجل أن فريقاً من أهل السنّة ذكر ذلك، كما لا يصحّ تصوّر أنّ الشيعة يقولون بتحريف القرآن، أو الولاية التكوينية لأهل البيت عليهم السلام، لأن فريقاً منهم قال بذلك، فالبعض ما زال إلى اليوم ـ مع الأسف ـ ينسب آراء الإسماعيلية إلى الإمامية، إذاً فيجب فهم الانشعابات الداخلية للمذاهب والفرق في العصر الحاضر، حتى لا نقع في تعميمات زائفة، أو نصدر أحكاماً مجانبةً للصواب.

على صعيدٍ آخر، غرق علم الكلام في الجدل الداخلي، فنافحت المذاهب فيه عن عقائدها واستخدمته لتثبيت أركانها، أكثر مما نافح فيه المسلمون عن

عقائدهم لرد شبهات المسيحية واليهودية وغيرها.

من هنا، ربما يكون تفسير هذه الظاهرة تفسيراً سياسياً وتاريخياً هو التفسير الأنسب، ولذلك أعتقد بأنّ أولويات علم الكلام اليوم يفترض أن يعاد تحديدها، لتتحوّل بعض الخلافات المذهبية إلى موضوعات هامشية في سلّم قضاياه، وتقفز إلى الواجهة موضوعات كلامية أكثر حاجةً اليوم للمسلم في ظل تحديات العولمة، والغزو الثقافي، والإبادة الفكرية التي يقوم بها الغرب، وهذا ما يساعد ـ أولاً ـ على عصرنة علم الكلام، وثانياً، على حيويته ونضارته، وثالثاً على توفّر الاستجابة الطبيعية فيه لمهمّات القضايا الفكرية ومشكلاتها في حياة المسلم المعاصر، وتنحية الخلاف المذهبي ليأخذ موقعه الجديد في ظل إعادة بلورة علم الكلام من شأنها أن تخفّف من حدّة هذا الخلاف، وتعيد إنتاج رؤى جديدة عن الآخر المذهبي في ظلّ أوضاع العصر وتطوّرات الحياة.

ينبغي أن لا يضع متطرّفو المذاهب الإسلامية مصيرها بأيديهم، بل يفترض أن ينهض المستنيرون لخلق معادلة جديدة من العمق الديني نفسه، لا عبر تفكير ليبرالي سلبي متخارج والدين، وعبر هذا السبيل يمكن توفير فرص تقارب بين المذاهب الإسلامية كافّة.

ولسنا نقصد من ذلك، تحييد أي جهة داخل أي مذهب، فإنّ هذا ما نراه خطأً حقيقياً، سيما المرجعيات الدينية التقليدية في المذاهب، إننا نوافق تماماً على ما طرحه بعض العلماء[١] من ضرورة إشراك المرجعيات الرسمية في المذاهب في حركة التقريب، إذ بدونهم لا يتسنّى فعل الكثير، لكنّنا نقصد أن لا نسمح للتيار المتطرّف في المذاهب كافّة باحتكار تمثيلها، بحجّة أنّه الأكثر أصالةً، والأكثر تديناً، والأكثر سلفية.

ب ـ **علم التاريخ الإسلامي**: ومن العلوم الأساسية التي لابدّ من إعادة

---

(١) محمد الكرمي، رسالة إلى مجلّة رسالة الإسلام، مجلّة رسالة التقريب، العدد ١٨: ١١٨.

ترتيب أوراقها، علم التاريخ الإسلامي، لقد كتب هذا التاريخ تحت رعاية السلاطين من الأطراف كافّة، وكان يراد بذلك ـ في كثير من الأحيان ـ إرضاءهم إما بالكذب والتزوير، أو بالإخفاء والتعتيم، وكانت السلطة السياسية من أكثر السلطات حاجةً في تاريخ المسلمين للصراع المذهبي، فكانت تزكّي نيرانه، وتلهبها، كي تستفيد من ذلك استفادةً عظيمة، ولهذا شاهدنا التاريخ الإسلامي في الشكل الذي عُرِض لنا، مظهراً من مظاهر الصراع الطائفي البغيض، حتى قال الشهرستاني (٥٤٨هـ): «ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينيّة مثل ما سلّ على الإمامة في كلّ زمان»[(١)].

إننا بحاجة إلى رسم صورة أكثر منطقية عن هذا التاريخ، وإعادة إظهار جوانب التعايش الكامنة فيه، لا نريد تزوير التاريخ لصالح مشروع التقريب والعياذ بالله، ولا نريد فعل أيّ شيء ينافي الحقيقة، إنما نقصد إعادة إظهار ما سترته الظروف المريرة، وهذا ما نراه ضرورياً جداً، لا تقلّ ضرورته بالنسبة للسنّي عن ضرورته بالنسبة للشيعي، فلدى الطرفين موروثات من صور تاريخية ما تزال حاضرة في الذاكرة الجماعية يصعب فعل أيّ شيء مع وجودها أو عدم إصلاحها.

إن معاهدنا الدينية وجامعاتنا الإسلامية وحوزاتنا العلمية و.. مطالبة بإجراء هذه التعديلات الجدّية في علمي الكلام والتاريخ، لإعادة إنتاج وعي جديد للذات وللآخر، يمكن على ضوئه الشروع بحياة أفضل.

ج ـ **الاجتهاد وآليّاته وعلومه:** ولا تقتصر ضرورات الإصلاح المعرفي والمناهجي على علمي الكلام والتاريخ، بل تطال ـ وربما قبلها أيضاً ـ العلوم الدخيلة بالاجتهاد الفقهي، لقد عرف الكثير من الفقهاء القدامى مجتهدين على المذاهب كافّة، لا على مذهبٍ دون مذهب، إلاّ أنّ انحساراً مشهوداً في هذا

(١) أبو بكر الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٢٠.

الاطلاع على فقه المذاهب الأخرى سيطر في القرون الثلاثة الأخيرة، ولربما بإمكاني القول دون تحيّز: إنّ ذلك في النطاق السنّي كان أكبر منه ـ تاريخياً ـ في النطاق الشيعي، لأسباب لسنا في معرض الحديث عنها فعلاً.

إنّ تحدّيات العصر التي تثقل كاهل الفقه الإسلامي صارت تتطلّب اجتهاداً إسلامياً، لا مذهبياً فحسب، ونعني بذلك أنّه لم يعد الاجتهاد في الحنفية أو الشافعية أو المالكية أو الحنبلية أو الجعفرية لوحده اجتهاداً صحيحاً بما للكلمة من معنى، بل صارت الضرورات العلمية وغيرها تتطلّب من الفقيه أن يكون ملمّاً بجميع المدارس الفقهية الإسلامية، ليتسنّى له تكوين صورة أوضح وأنضج في الوقت عينه.

ينبغي ترويج الدعوة التي أطلقها العلامة المغفور له الشيخ محمد مهدي شمس الدين[1] لاجتهاد إسلامي يستوعب مدارس الفقه ومذاهبه، دون أن تحجزه أو تحدّه الخلافات العقدية، فهذه الخلافات لا تلغي تماماً قيمة النتاج الفقهي والقانوني عند الطوائف الأخرى.

فكما يدرس الشيعي أدلّة الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) والعلامة الحلّي (٧٢٦هـ) والشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ)، عليه أن يستعرض في سياق بحثه أدلّة الإمام الشافعي (٢٠٤هـ)، وأبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ) والشيخ ابن تيمية الحراني (٨٢٧هـ) وغير ذلك من علماء الأطراف الأخرى، ليخرج بنتيجة فقهية مستوعبة.

إنّ هذا الدمج في البحث الفقهي يلغي ـ إلى حدّ ما ـ الفقه الطائفي المتحيّز، ولا نريد به أن يتنازل الحنفي عن فقه أبي حنيفة، أو يذر الشيعي فقه الإمامية.. بل أن يختار ما يشاء شريطة أن تكون عناصر بحثه مستوفية للمدارس الفقهيّة، فيما نراه مقدّمة ضروية لفقه إسلامي يتخطّى المذهبية

---

(١) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي: ١٥٦.

التي تقصي الآخر ولا تعترف له بشيء، ويقلّص غربة المدارس الفقهية الأخرى، التي لا يعرف هذا الطرف شيئاً عنها ولا ذاك، مع الأسف الشديد، وسوف نعود للحديث عن هذه النقطة بالذات لاحقاً إن شاء الله تعالى.

وليس الفقه الإسلامي وعلم الشريعة هو الوحيد الذي يمكنه أن يساهم في هذا المجال، بل علم الرجال والحديث أيضاً، فقد استبعدت المصادر الرجالية السنيّة في علم الرجال الشيعي، كما أقصيت مصادر الرجال الشيعي في علم الرجال السنّي، ولعلّ انعدام الثقة والحسّ المذهبي هو الذي ساعد على هذا الإقصاء المتبادل.

إنّ تكوين الموسوعات الرجالية ومصادر الجرح والتعديل وفق معطيات المذاهب الإسلامية المختلفة يمكنه أن يثري الوثائق التاريخية والمستندات القديمة، للتعرّف على أحوال الرجال والرواة في مصادر الحديث المختلفة، وهكذا الحال في مصادر التراجم، فنحن بحاجة إلى «أعيان المسلمين» كافّة وليس فقط إلى «أعيان الشيعة»، وإلى «طبقات المسلمين» كافة، لا «طبقات الشافعيّة» فقط، دون أن تعني دعوتنا هذه تخلّي أي طرف عن آرائه، وإنما استطلاعه التراث بصورة إسلامية متعالية، ليكوّن بعد ذلك لنفسه من الآراء والمواقف ما شاء.

وهكذا الحال في مصادر الحديث الشريف وموسوعاته، فسوف نتحدّث لاحقاً عن اقتراح نقدّمه بموسوعةٍ حديثية تستوعب مصادر الحديث الإسلامي برمّته، ليتسنّى للباحثين مراجعة تمام النصوص المأثورة في أي موضوع عند المذاهب كافة، لا لتقصى نصوص فريق لصالح آخر، أو تحذف ويحكم عليها بالضعف، فقط لأنّها مرويات مذهبٍ آخر، فما هذا بالدليل على بطلان الحديث دائماً، فينبغي أن تصنّف موسوعة حديثية وموسوعة رجالية وموسوعة تراجم تكون مرجعاً للعلماء والفقهاء والباحثين من الأطراف كافة، وهذا ما يساعد ـ في تقديري ـ على تقارب التصوّرات، وتقلّص المسافات، وتبدّد الغربة الفكرية الحاكمة على المذاهب.

أما إذا اكتفينا بتضعيف بعضنا لروايات البعض الآخر، «وجرينا على طريقة التنابذ، وتزييف ما عند أهل السنّة من مرويات وما عند الشيعة من مرويات، خرجنا في النهاية، وليس معنا أهل سنّة ولا شيعة، وتعذّر علينا أن نتفق على صحّة شيء، سوى القرآن الكريم»[1]، بل حتّى القرآن الكريم لن يسلم، ما دام الشيعة يتهمون السنّة بالقول بتحريف القرآن، والسنّة يتهمون الشيعة بذلك، وأنّ عندهم قرآناً غير هذا، فالمستفيد الوحيد هو المستشرق وغير المسلم، إذ ستنهار ـ بالاتهامات المتبادلة ـ مصادر الحديث والرواية، بل والكتاب والتاريخ، وسيعمّ سلطان الفوضى كل شيء عقب ذلك.

إنّ هذه الإصلاحات في مصادر البحث الديني ومناهجه، تحتاج إلى خطوات عملية أخرى أيضاً، تساعد عل تبديد حواجز الثقة، فحتّى الآن، هناك الكثير من علماء الدين من مذاهب أهل السنّة ما زالوا يتصوّرون أن ليس عند الشيعة علماء ولا حديث ولا فكر ولا فلسفة.. ليس إلاّ خرافات وهرطقات، كما وما زال هناك العديد من علماء الشيعة وطلاب الشريعة في الحوزات العلمية يستخفّون بالنتاج الفكري السنّي، ويرونه لا يحوي على شيء، سوى استحسانات مزاجية أو أوهام غير علمية، بل يتعدّى الحال ـ أحياناً ـ عند الطرفين حدّاً، لا يتصوّر فيه بعضٌ من هذا الفريق أنّ هناك مؤمنين أتقياء في الفريق الآخر، إنما مجرّد مخادعين كذابين لا يخشون الله تعالى، وهذا ظلم عظيم جداً بحقّ بعضهم بعضاً، وحكم جائر لا يقوم على واقع ولا ينبني على أساس.

وليس لهذه الأحكام من سبب إلاّ الغربة عن بعضنا بعضاً، وعدم

---

(١) محمود فياض، التقريب واجب إسلامي، ضمن كتاب: مسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية: ٣٩.

الاحتكاك الاجتماعي والتواصل المعرفي، وإنّك لتجد في كل فريقٍ منا جماعة تعرف ما في المسيحية وما عند الغرب أكثر مما تعرف عن الفرقاء المسلمين الآخرين، وربما يحتاج رفع هذه المشاكل إلى برامج، من نوع إقامة زيارات متبادلة لطلاب العلوم الدينية إلى المعاهد الدينية للمذاهب الأخرى، للتعرّف عليها عن كثب، ليس لنخبة قليلة فقط، بل لأكبر قدرٍ ممكن من العلماء والطلاب، كما يحتاج ذلك إلى القيام بمشاريع تبادل ثقافي بين المعاهد الدينية من تبادل الكتب والمجلات والنشريات وغيرها، وعدم الحجر على ذلك، بل الترحيب به، وإفساح المجال لبعضنا بعضاً أن نتعارف ونفهم ذواتنا أكثر فأكثر.

ولا مانع من قيام مشاريع مشتركة، من تدوين موسوعات أو مصنفات، وتوفير حركة السياحة المتبادلة، ووضع برامج تلفزيونية وسينمائية تعرّف الأطراف ببعضها بعضاً، وتقرّب بين وجهات النظر، إلى غير ذلك من عشرات المشاريع التي يمكن فعلها، دون الاكتفاء ببعض المؤتمرات القيّمة، التي نخشى أن يطغى على بعضها أحياناً طابع المجاملات والتكرارية.

وفي هذا السياق، تبدو أهمية ترجمة النتاج الفكري للمذاهب والقوميات الإسلامية المختلفة، لكي يكون كل طرف على دراية بما يحدث عند الآخر، ويكون المشهد الديني والثقافي واضحاً لدى الجميع، نخصّ هنا، نقل المشهد الثقافي الإيراني إلى العالم العربي، والمشهد الثقافي العربي إلى إيران، وهو ما من شأنه توضيح الصورة، ودفع كل أشكال الالتباس أو الخطأ فيها.

كما نؤيد الاقتراح الذي كان تقدّم به قديماً الشيخ محمد أبو زهرة[١]، والذي ينصّ على ضرورة تعلّم المسلمين اللغة العربية، زيادةً على لغتهم الأم، بل نزيد عليه، ما اقترحه الشيخ محمد تقي القمي مؤسّس حركة التقريب في

---

(١) انظر له كتاب الوحدة الإسلامية: ٢٧٢ ـ ٢٧٨.

القرن العشرين[١]، من ضرورة أن يتعلّم كل واحد من المسلمين لغةً يحملها شعب مسلم غير لغته الأم، فيتعلّم التركي اللغة الفارسية، والإيراني لغة الأوردو، والعربي اللغة التركية وهكذا.. حتى تتضاءل الهوّة ويصبح بالإمكان التعرّف على بعضنا ونتاجنا الفكري أكثر، ويشتدّ هذا الوجوب ويتأكّد في حقّ طلاب الشريعة والعلوم الدينية من الأطراف كافّة.

ويبقى أن نقترح أن تخصّص أطروحات الدكتوراه ورسائل الماجستير في الكثير من المعاهد الدينية لدراسة شخصيات متبادلة، فيدرس الشيعة شخصيات أهل السنَّة، ويدرس الزيدي شخصيّةً إمامية إثنا عشريّة، ويدرس السنّي شخصية شيعية، ليكون ذلك كلّه مدعاةً إلى التقارب واكتشاف بعضنا بعضاً، في جوّ سليم بعيدٍ عن المشاحنات والسجالات البغيضة المقيتة.

وعلى علماء الطوائف توفير كل ما من شأنه أن يساعد في فهم علماء الطائفة الأخرى تراثهم، فيحاولوا تقديم تراثهم لهم بلغات واضحة جلية تقترب فيها المصطلحات، لتتقارب فيها الأفكار، إن شاء الله تعالى.

مكّة ودورها في مشروع التقريب

مكّة المكرّمة ملتقى المسلمين في العالم، والحج حشدهم الأخوي، ومظهر ارتباطهم وتآلفهم، تتعالى عنده الفروق المذهبية والعرقية والقومية والوطنية و.. انسياب في داخل انصهار يُعدم الموائز ويبدّد ـ حتى الإمكان ـ أوجه الاختلاف، ليجمع المتفرّقات على قواسمها المشتركة.

لكن خطوة التقريب التي تشهدها مكة المكرمة ويغذّيها موسم الحج، تلتقي هي الأخرى بمنظومة معرفية واجتماعية وسياسية.. أكبر، إذ تفعل مكة

(١) محمد تقي القمي، أمة واحدة وثقافة واحدة، من كتاب الوحدة الإسلامية ما لها وما عليها: ٥٧.

دورها في تكوين تلك المنظومة من جهة، كما تنفعل لقاءات مكة بالمنظومة عينها، الآتية من أطراف الأرض، وكأن مكّة وموسم حجّها مفصل، يقوم بتصفية المنظومات التصوّرية المنتجة في مظاهر الاختلاف المذهبي والإثني والقومي و.. من العلائق المفضية إلى التباعد والتشرذم.

ولا يكاد الباحث يصدّق بأنّ مكة المكرمة وموسم الحج فرصة ذهبية تاريخية حقاً، لإنجاح مشروع تعاون المسلمين وتعاضدهم، إنّ الاختلافات القومية واللونية والعرقية والمالية والمذهبية و.. تذوب تماماً هناك، ويسبح المؤمنون في بحر أبيض واحد، يقدرون من خلاله على الاقتراب الروحي والاجتماعي من بعضهم بعضاً أكثر فأكثر.

ربما نحتاج إلى صرف مليارات الدولارات لجمع هذا العدد ـ بتنوّعاته ـ من المسلمين في مكان واحدٍ، يشاهدون بعضهم بعضاً وهم يؤدّون أعمالاً موحدة ليس من اختلافات فيها تذكر، إنّ هذا المناخ النفسي الذي تخلقه مكّة وموسم الحج لا ينبغي النظر إليه بلغة احتفائية أو أسطورية، وإنما بلغة علمية حقيقية، تؤكّد أن مثل هذه الفرص يندر وجودها في العالم.

لسنا بحاجة كثيراً إلى زرع مفاهيم التقريب والوحدة والتعاضد والألفة و... بوصفها مقولات في ذهن هذا المسلم أو ذاك، بقدر ما نحتاج إلى إحساس أو ممارسة أو وعي باطني متدفّق يمكن أن تولّده الاحتكاكات الاجتماعية الصادقة دون حاجة إلى فلسفته بلغة الفكر والثقافة، فنظرية الوحدة أو التقريب ليست هدفاً بوصفها نظرية، وإنما وسيلة لزرع ثقافة الذات المسلمة الكبرى في نفوس المسلمين، ولو عبر رؤية بعضهم بعضاً ومحادثة بعضهم بعضاً، ومسامرة بعضهم بعضاً، لا أقل في تلك الأيام الإلهية، في موسم الحج، ومعنى ذلك أنّه لابدّ من وضع برامج لتلاقي المسلمين في الحج لا للمناظرة والجدال أو عرض الأفكار فحسب، بل الأهم لكي يحسّ كل مسلم بأخيه المسلم إحساساً يخلق في وعيه صورةً حميمة عنه تفوق حجم الصورة التي تصطنعها المفاهيم والمقولات المقروءة أو المسموعة.

إن العالم يسعى ـ ليفهم الفرقاء بعضهم بعضاً ـ إلى إقامة مخيمات تعارف بين الشباب من اتجاهات فكرية مختلفة، أمّا نحن المسلمون فلدينا ـ إن صحّ التعبير ـ مخيم سنوي مليوني يكفي فيه الحثّ على التحادث والتسامر لخلق علاقات ودية بين الأطراف من شأنها تخفيف حدّة التوتر، وخلق كيان أكبر.

«إنّ الناس قبل أن يتجاوزوا الميقات إلى الحرم، مجموعة من الأفراد، يتمايزون فيما بينهم، ويتزايدون، ويتفاخرون، ويتجادلون، ويضرّ بعضهم بعضاً، ويعتدي بعضهم على بعض، وتجمعهم المجامع من المدن والضواحي والقرى، فتتجمّع في هذه المجامع النزعات المتضاربة، والأهواء المتخالفة، والرغبات المتضادة، فتكون الجامعة البشرية ساحةً للصراع والخلاف، أمّا عندما يتجاوزون الميقات إلى الحرم، ويصبّون ـ من خلال قنوات المواقيت التي وقتها رسول الله ﷺ ـ إلى الحرم، فإنّهم يتحوّلون إلى أمّة واحدة، ويتحركون باتجاه واحد، ويلبّون دعوةً واحدة، ويلبسون زياً واحداً، ويطوفون حول كعبةٍ واحدة، ويسعون في مسار واحد، ويؤدّون مناسك واحدة، لا يختلفون، ولا يتجادلون، ولا يتفاخرون، ولا يتضاربون، ولا يؤذي بعضهم بعضاً، وكأن الحرم يصهرهم في بوتقة واحدة، ويجعل منهم كياناً جديداً يختلف عما كانوا عليه»[١].

«إنّ الغايات الأساسية التي يتوخّاها مؤتمر الحج، حيث يجتمع المسلمون من شتّى البقاع والأصقاع، هي أن يتعارفوا فيما بينهم، وأن يتفقّدوا أحوالهم، وأن يتباحثوا في قضاياهم السياسية وأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية، وأن

---

(١) محمد مهدي الآصفي، دور الحج في ترسيخ السلام في العلاقات الاجتماعية، مجلّة ميقات الحج، العدد ١: ٢٩٥.

يناقشوا المشاكل التي تعرض لهم، وأن يسعوا جادّين لإيجاد الحلول الحاسمة لتلك المشاكل وفقاً للمصلحة الإسلامية، وأن يتبادلوا الخبرات والمنافع، والسلع والتجارب، والآراء ووجهات النظر، التي تعينهم على استيضاح الأمور والأحداث، ومعرفتها على وجهها، واستظهار حقيقتها، واستجلاء غموضها، وعلى ضوء هذا اللقاء المفيد، يتحدّد موقفهم كوحدة متماسكة، وقوّة مستقلّة، لها كيانها وخصائصها، من غيرهم من القوى والتجمعات في هذا العالم، كل هذا يندرج تحت قوله تعالى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ (الحج: ٢٨)، وفي مؤتمر الحج تتجلّى الوحدة بأصدق معانيها، وأبرز سماتها، في تلك المواكب البشرية التي تلتطم مع بعضها كأمواج البحر الزخّار، وتتشابك تشابك الغصون بالأشجار، تعزف لحناً واحداً، وتنشد هدفاً واحداً، وتسعى إلى مصير واحد»[(١)].

وليس الحج هو الموسم الذي يخلق الإحساس العميق بالوحدة الإسلامية الكبرى، بل القبلة أيضاً لها هذا الدور، «فإذا تصوّر المسلم عند أداء الصلاة أنّه واحد من ألوف الألوف يتجهون إلى مثل اتجاهه، ويولون وجوههم شطر بيت الله الحرام، علم أين تكون مثابته، وأين تكون جماعته، إنّه عندئذٍ يدرك أنه لبنة في بناء مجتمع كبير يضمّ أقطاراً من الشرق والغرب، ويقوم على الفضيلة والاتجاه إلى الله تعالى..»[(٢)].

نعم، لقد «كان المسلمون الأوّلون يتخذون منه (الحج) سبيلاً للتعارف،

---

(١) عاطف سلام، الوحدة العقائدية عند السنّة والشيعة: ٢١.

(٢) محمد أبو زهرة، الوحدة الإسلامية، من كتاب الوحدة الإسلامية أو التقريب بين المذاهب السبعة: ١١٦.

والدراسات الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، وكان هذا اقتداءً بالنبي ﷺ وأصحابه والأئمة الراشدين، فالنبي ﷺ ألقى خطبة الوداع التي استعرض فيها خلاصة دقيقة للأحكام الإسلامية في عرفة، والأئمة الراشدون كانوا يتولّون بأنفسهم رياسة موسم الحج.. وعلماء الحديث كانوا ينتهزون فرصة الحج ليتبادلوا الرواية، والتقاء التلاميذ بشيوخهم، وأخذ الأقران بعضهم عن بعض، والفقهاء يتلاقون في موسم الحج، ويتذاكرون مسائل الفقه.. وهكذا كان الحج في الماضي سبيل التعارف الإسلامي، وإنّه يجب علينا أن نعود به إلى ما كان عليه السلف الصالح، فنجمع فيه بين العبادة والنسك، وبين المصلحة العامّة للمسلمين، وليتحقق قوله تعالى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ (الحج: ٢٨)..»[١].

إنّ مبدأ ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ مبدأ عام، لا يضيق لخصوص الأمور المادية، بل يتعدّاها لكل أمرٍ معنوي فردي شخصي، أو صالحٍ عام اجتماعي، فإن الوحدة والتقارب من أعظم المنافع، كما لا يخفى على أيّ عاقل حصيف.

إن مظاهر الوحدة في الحجّ يجب الحفاظ عليها، وحتّى الصلاة الجامعة في المسجد الحرام مظهر عظيم لائتلاف المسلمين أيضاً، من هنا ينظر بتقدير إلى قول الإمام الخميني: «عندما تقام صلاة الجماعة في المسجد الحرام أو مسجد النبي فلا يخرج المؤمنون منها، ولا يتخلّفوا عن هذه الجماعة، بل يقيموها مع سائر المسلمين»[٢]، نعم، إن هذه المظاهر تخلق في روح المشاركين

---

(١) المصدر نفسه: ١٣١ ـ ١٣٢.

(٢) الإمام الخميني، وحدت از ديدكاه إمام خميني: ١٠٧.

فيها إحساساً بالاندماج في الجماعة الكبيرة الجامعة.

والرائع بمكّة أنّ فيها قبلة المسلمين جميعاً، ويعجبني هنا نقل كلام للشيخ الدكتور يوسف القرضاوي الذي يقول فيه: «السلف عبّروا عن وحدة هذه الأمّة بعبارة موجزة معبّرة، إذ سمّوا المسلمين: أهل القبلة، ما داموا يصلّون إلى قبلة واحدة، فهذا هو الجامع المشترك»[١].

---

(١) يوسف القرضاوي، حوار، مجلّة رسالة التقريب، العدد ١٩ ـ ٢٠: ٢١٨.

القراءة التاريخيّة للفكر الديني
الضرورات والدلالات

تمهيد

اعتادت العقليات الكلاسيكية على إلغاء الفاصلة بين الفكر والواقع بمعنى من المعاني، بين الأنا والهو، بين الذاتي والعيني، بين الذهني والخارجي.. في إدراكها وتصوّرها للمعرفة البشرية، فعندما يعمد الباحث والمفكرّ إلى معالجة موضوعٍ ما لاكتشاف حقيقة وواقع أمرٍ معين فإن طيّه للمراحل الفكرية والتحليلية ومن ثَمّ وصوله إلى النتيجة التي تولّدها هذه المقدّمات، يستتبعه نوعٌ من الإعراب عن الواقع عند الإفصاح عن النتيجة، أي أن الباحث لا يحكي عن فكرةٍ توصّل إليها من خلال معطيات ومواد علمية فحسب، وانما يتجاوز ذلك ليحكي عن الواقع الذي يراه إلى درجة أنّه يضارع ويساوي ويكثّف بين ما يراه وبين الواقع نفسه في عملية انصهارٍ وإذابة واتحاد، استدعتها اليقينية الحاسمة التي وصل إليها خلال أو نتيجة سعيه وبحثه العلمي.

بيد أن الأمر قد اتخذ وضعاً آخر في القرون الأخيرة خاصةً، كما بيّنا سابقاً، ليحصل هناك نوعٌ من الإمازة بين الشيء بما هو هو وبينه بما هو في أفق مداركنا، فمجرد انكشاف الشيء في أفقنا العقلي لا يعني الواقع وإنما هناك حلقةٌ وسطى بينهما، لا يحقّ لنا تجاوزها بالمطلق.

وبقطع النظر عن تقييم هذين التصوّرين للمعرفة وأيّهما الصحيح، حيث أسلفنا الحديث عنهما فيما سلف، كما وبغض النظر عن نوعٍ من النسبية التي يواجهها التصوّر الثاني الذي يسود اليوم على نطاق كبير.. فإن من خدمات

هذا التصوّر ـ أي الثاني ـ على الصعيد الفكري العام تحويل المعرفة نفسها إلى مادّةٍ قابلة للقراءة دون إدخال عنصر الواقع في هذه القراءة[١]، وهو أمرٌ يجعل التعامل مع هذه المادّة بعيداً عن الصوابية والحقانية، ما دامت هاتان الصفتان تختزنان ـ عادةً ـ استحضار الواقع الذي كان قد جرى استبعاده سلفاً.

وفي هذا المناخ تنمو وتزدهر علومٌ من قبيل علم المعرفة وفلسفة العلوم وتاريخ العلوم و.. وتأخذ لنفسها وجوداً جاداً كما تكتسب أهميةً خاصّة؛ لأن الحديث عن تاريخ علم من العلوم يكتسب أهميته بشكلٍ أكبر عندما ننجح ـ في وعينا ـ في فصل العلم والنظريات عن الواقع والصحّة، فتاريخ العلوم سعيٌ فكريٌّ لدراسة المعرفة الإنسانية دراسةً تاريخية تستبعد في أكثر الأحيان عناصر الصواب والخطأ والحكم والتقييم، وإن كانت نتائجه نافعة في الدرجة الثانية لتأكيد مقولات أخرى، وما سنسعى له هنا هو إطلالة عابرة على هذا العلم ـ تاريخ العلوم ـ في الإطار الديني.

ونستهدف من وراء هذه الإطلالة، ممارسة فعل من داخل العلوم الدينية السائدة لتأكيد الحاجة في الوسط العلمي الديني إلى ضرورة ممارسة قراءة تاريخية للنتاج المعرفي، وإعادة استنساخ هذه العلوم ضمن منهج آخر، والسبب الذي يؤكّد لنا هذه الحاجة هو أن الدرس الديني السائد يفتقر بشكل جادّ إلى هذا النوع من القراءة رغم العيّنات التي سوف نأتي على ذكرها، مما يعزّز ضرورة بعث الفهم التاريخي للعلوم الدينية في الوسط العلمي الديني المعاصر الذي نخاطبه في هذا الكتاب، الأمر الذي أمست المؤسسات والمراكز والمعاهد والحوزات الدينيّة في أمسّ الحاجة إليه في العصر ما بعد الحداثوي وفي مناخ علم المعرفة الثانوية، ولم يعد صواباً أن تكشح العلوم الدينية المعاصرة بوجهها عن هذا النمط من قراءة الدين بوصفه كياناً تاريخياً، مهما كانت النتائج التي

(١) لا يعني ذلك حصر هذه النتيجة به، بل تميّزه بها على نطاقٍ أكبر.

يستهدفها باحث من هذه الدراسة سيما على الصعيد الفلسفي، كما فعله الدكتور عبد الكريم سروش خصوصاً في نظريّته تكامل المعرفة الدينية.

إنها المدرسة التاريخية التي غدت اليوم من أعظم مدارس الفكر في العالم، مقدّمةً لفلسفة المعرفة أهم وأثمن المعطيات.

غياب المنهج الحيادي في الدراسات الدينية

وفي إطار سلبيات غياب هذا النوع من القراءة في الأوساط الدينية، تظهر أمامنا حالة عدم العلم بوجود دراسات محايدة، فدراسات تاريخ العلوم تظلّ - في الطابع العام - محايدةً، بينما العقلية الحاكمة على الفكر الديني ومناهجه هي عقلية التصويب والتخطئة، لهذا لا تستساغ حالة الحيادية في عرض الآراء الأخرى، أو المشاهد الثقافية، على أساس أنّ الحيادية تساوي القبول، بمعنى أنّ عدم النقد يساوي الأخذ بما كنت على حياد إزاءه، وهذا المنهج في التفكير سببه ضعف الدراسات التاريخية والمقارنة الحيادية في المؤسّسات العلمية الدينية، إلا مؤخراً بعض الشيء، وهي نقطة جديرة بالاهتمام، تؤكد أهمية تفعيل هذا النوع من التعاطي المنهجي مع العلوم وسيرورتها وصيرورتها.

التاريخ العلمي في التراث الإسلامي، عيّنات داعمة[1]:

لقد كان للتاريخ العلمي حضور بين العلماء المسلمين بدرجةٍ أو بأخرى، فقد اهتم هؤلاء العلماء بدراسة أفكار وآراء من سبقهم، وكانوا حريصين كلّ

---

(١) نذكّر بأننا سنتعمّد الاقتصار في شواهدنا على شواهد من داخل العلوم الدينية الكلاسيكية المعروفة، وإلا فإن الدراسات التاريخ علمية من جانب الباحثين الآخرين كثيرة جداً في الفترة الراهنة.

الحرص على معرفة مواقفهم ونظرياتهم وإن لم يبلوروا جهودهم هذه على صيغة علم التاريخ العلمي بشكله المعاصر.

فعلى سبيل المثال ـ وعلى خطّ الكلام والعقيدة الإسلامية ـ تصنّف الجهود التي قام بها النوبختي (زهاء٣٠٠هـ) والشهرستاني (٥٤٨هـ) وغيرهما[١] في مجال الفرق والمذاهب والنحل على أنها تعبيرٌ عميق عن جهدٍ تاريخيٍّ علمي يحاول قراءة تاريخ الآراء العقائدية ونحوها من خلال دراسة الاتجاهات والمذاهب والفرق الإسلامية وغير الإسلامية الصغيرة والكبيرة، وهو تكشيف مهمّ للنظريات التي شكّلت محاور هذه الفرق نفسها.

وكمثالٍ آخر على الخطّ الفقهي، يمكن التركيز على الجهود التي بذلها السيد محمد جواد العاملي (١٢٢٦هـ) في كتابه «مفتاح الكرامة»، والذي يدلّل بدرجة معيّنة على مدى الحضور المميز للتاريخ العلمي في وعي مؤلفه، وسعة الاطلاع والتتبع، والقدرة المميزة على تكشّف مواقف الفقهاء السابقين بدقةٍ ملحوظة، وعن تجربةٍ شخصية مباشرة، تستبعد الركون إلى نقل من سبقه للنسبة والاكتفاء بذلك عن ممارسة تحقيق تاريخي فقهي حول مسألةٍ أو فكرة فقهية معيّنة.. ولقد أدّت تجربة العاملي هذه إلى نوعٍ من نقلةٍ نوعية في هذا المجال كان لها أثرٌ في الشخصيات التي جاءت بعده؛ إذ يُلاحظ مدى حضور التتبع الفقهي التاريخي في كلمات من بعده[٢] ـ ولو كان في بعضه نوعٌ من

---

(١) من أمثال البلخي، والشيخ المفيد (٤١٣هـ)، وأبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)، وعبدالقاهر البغدادي (٤٢٩هـ)، وابن حزم الظاهري (٤٥٦هـ)، وأبي بكر الباقلاني، وغيرهم من المعاصرين، من أمثال الشيخ جعفر السبحاني والدكتور محمد جواد مشكور.

(٢) لا نقصد النفي المطلق على مستوى المرحلة التي سبقته: فالفاضل الهندي (١١٠٠هـ) في «كشف اللثام» يعبّر عن مستوى متقدّم على هذا الصعيد، وإنما نقصد أن القفزة النوعية الملحوظة قد حصلت على يد صاحب مفتاح الكرامة، إلى درجة أنه يُنقل عن السيد البروجردي أن مرجع

الاعتماد على الآخرين - كالشيخ محمّد حسن النجفي (١٢٦٦هـ) في جواهر الكلام، والسيد محسن الحكيم (١٣٩٠هـ) في مستمك العروة، والشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) في المكاسب وغيرهم. ومن هنا عدّت إجماعاته - العاملي - وشهراته ذات قيمةٍ علمية ملحوظة.

ويمكن تسجيل كتاب «الواضح في أصول الفقه» لأبي الوفاء الحنبلي، بوصفه موسوعةً في أصول الفقه السنّي، كما يمكن ذكر كتاب «فرائد الأصول» للشيخ مرتضى الأنصاري على أنّه نموذجٌ جيّدٌ على المستوى الأصولي في تكشّف مواقف الأصوليين؛ فقد سجّل الشيخ العديد من آراء وحتّى كلمات الأصوليين في كتابه هذا، كما تميّز أيضاً بنقله في هذا الكتاب النصوص الحرفية لكثيرٍ من كلمات الأصوليين فيما يتعلّق بجملة مسائل في هذا العلم، وهذه ميزةٌ مهمّة في التوثيق التاريخي العلمي.

وأما على صعيد علم التفسير والقرآنيات، فقد امتاز كتاب «مجمع البيان» للشيخ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ق٦هـ) والتبيان للشيخ محمّد بن الحسن الطوسي، بنقل وتوثيق الكثير من الآراء التفسيرية، إلى درجة أنّه يغلب على هذين الكتابين أحياناً طابع عدم اتخاذ موقفٍ في تفسير آيةٍ معينة، والاكتفاء بمجرّد نقل الأقوال الواردة في تفسيرها من جانب المفسّرين القدماء أو المتأخرين بحسب زمانهما.

وعلى صعيد علم الفلسفة، تتميز تعليقة الشيخ الشهيد مرتضى مطهّري (١٩٧٩م) على كتاب «أسس الفلسفة والمذهب الواقعي» للعلامة السيد محمد

صاحب الجواهر كان صاحب المفتاح، راجع بصدد هذا النقل: محمد باقر الخالصي، مقدمته على كتاب مفتاح الكرامة ١: ١٠، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

حسين الطباطبائي (١٩٨١م) صاحب تفسير الميزان، فالمطهري في هذه التعليقة انشغل كثيراً بمعالجة التاريخ الفلسفي، وكان يقرأ هذا التاريخ في مراحله الثلاث: اليونانية والإسلامية والغربية، وعلى سبيل المثال أسهب قبل دخوله مباحث قيمة المعلومات التي تشكّل المقالة الرابعة من الكتاب في الشرح التاريخي للموقف من هذه المسألة، وهكذا الحال قبل وروده مباحث ظهور الكثرة في الإدراكات، وموضوع الفلسفة والسفسطة وغيرها من المواضيع.

تجربة التراث وتطوّرات القراءة التاريخيّة

إلا أن هذه الجهود الكبيرة تمتاز ـ كما ألمحنا ـ بملاحظة الآراء والأقوال وتحقيق مدى صحّة النسبة التي تنسب إلى فلان أو فلان أو إلى مذهب أو آخر.. غير أن تطوّرات التاريخ العلمي أضافت إلى هذا النمط من الجهود جهوداً أخرى ذات أهمية أيضاً؛ ففي القراءات التاريخية المعاصرة يعمد إلى نظريةٍ معيّنة ويتمّ اكتشاف الآراء والمواقف التي أبرزت قبال هذه النظريّة، لكن لا بطريقةٍ عرضية دفعية تختزل الموائز والفواصل الزمنية؛ ليكون الرأي الكلامي للشيخ المفيد (٤١٣هـ) في «أوائل المقالات» في عرض رأي العلامة الحلي (٧٢٦هـ) في «نهج الحق» مثلاً، أو ليكون الرأي الفقهي لابن زهرة الحلبي (٥٨٥هـ) في «غنية النزوع» في مصاف رأي المحقق الشفتي (١٢٦٠هـ) في «مطالع الأنوار» مثلاً، وإنما ليعبّر رأي الأوّل عن وضعيّة هذه النظرية في مرحلة أو حقبة زمنية معينة فيما يمثل رأي الثاني مستوى وحالة النظرية في مرحلة زمنية أخرى، ليتمّ أحياناً الخروج من ذلك بتحديد النظرية مرحلياً، أي تقطيعها بحسب عمرها إلى مقاطع ومراحل كما فعله الشهيد الصدر (١٤٠٠هـ) إجمالاً لدى عرضه مواقف السيد الخوئي (١٤١٣هـ) من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية في علم أصول الفقه[1].

---

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٦: ١٢٨.

وهكذا تتسع الدائرة ليحلّ علمٌ محل النظرية، فيدرس علم أصول الفقه مثلاً دراسة تاريخيّة تلاحظ مراحل هذا العلم ونجاحاته وإخفاقاته على المستوى التاريخي، وتقرأ المنعطفات التي مرّ بها، كنفوذ التيار العقلي فيه أو ظهور التيار الإخباري أو.. كما فعله الشهيد محمد باقر الصدر في «المعالم الجديدة للأصول»، وغيره[1].

وكذلك الحال في علم الفقه الإسلامي؛ فإن القراءة التاريخية لهذا العلم ومراحل وتاريخ مدارسه واتجاهاته، وتفاعلات هذه المدارس فيما بينها على مرّ التاريخ، ومقارنة عصوره الذهبية بعصور الرتابة والانحطاط النسبي، وملاحظة علاقاته وتفاعلاته ـ تاريخياً ـ مع علم الكلام والأصول واللغة.. ذلك كلّه وغيره ميدانٌ واسعٌ لإثراء المعرفة بهذا العلم ودراسة تجاربه وفعالياته، وقد بذلت في الفترة الأخيرة جملة جهودٍ أخذت هذه القراءة على عاتقها؛ من بينها ـ على صعيد علم الفقه الشيعي ـ ما قدّمه السيد حسين مدرسي الطباطبائي، فقد قسّم مراحل هذا العلم إلى ثمانية، بدءاً بعصر الحضور والقرن الأول بعد الغيبة وصولاً إلى المرحلة الصفوية، ومرحلتي الوحيد البهبهاني والشيخ مرتضى الأنصاري، وقد درس مميزات كل مرحلة بحسب وجهة نظره، وقد قام آخرون ـ كما أشرنا ـ بهذه المهمّة أيضاً من أبرزهم السيد هاشم معروف الحسني في «تاريخ الفقه الجعفري»، وأبو القاسم كرجي في «تاريخ فقه وفقها»، والشيخ محمد مهدي الآصفي في مقدماته على الروضة البهية، والفوائد الحائرية ورياض المسائل، وغيرهم[2].

---

(١) انظر أيضاً: أبو القاسم كرجي، أصول الفقه والصيرورية التاريخية، دراسة في نشوء علم الأصول و...، مجلّة نصوص معاصرة، العددان ٤ ـ ٥؛ وعدنان فرحان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية، و..

(٢) من أمثال محمود شهابي في «أدوار الفقه»، وعلي كاشف الغطاء في «أدوار علم الفقه

وعلى الصعيد السنّي، حصل اهتمام واضح بهذا البحث التاريخي الفقهي، مثل النتاجات التي اهتمّت بتاريخ التشريع الإسلامي، وتاريخ المدارس الفقهية عند المسلمين، وهي كثيرة.

وهكذا تدخل في هذا الميدان عناصر المقاربة والمقارنة سواءٌ بين شخصيات بارزة في علمٍ ما مثّلت رموزاً مدرسيةً كالمفيد والصدوق والحلي وكاشف الغطاء والمظفر والإيجي وابن روزبهان في علم الكلام، والانصاري والآخوند والأصفهاني والغزالي والآمِدي في علم الأصول، وأبي جعفر الطوسي والمحقق الحلّي والشهيدين الأوّل والثاني والسيد الخوئي والشافعي وابن حنبل وابن قدامة ومالك و.. في علم الفقه، وابن رشد والفارابي وابن سينا ونصير الدين الطوسي وصدر المتألهين والعلامة الطباطبائي في علم الفلسفة وهكذا.. أو بين مدارس واتجاهات داخل علمٍ معين كالإشراقية والمشائية في الفلسفة، والأصولية والإخبارية في الفقه والأصول، وكذلك مدارس التفسير المختلفة من المنهج العقلي والتحليلي والعرفاني، مروراً بالمنهج العرفي وتفسير الآيات ببعضها، وصولاً حتى المنهج الروائي والتاريخي..

فالدراسات المقارنة بين الشخصيات يمكنها أن تحدّد لنا على سبيل المثال مدى القيمة التي تكتسبها كل شخصية، وبالتالي ترتيب بعض الآثار على ذلك؛ وكأنموذج حاصل ـ غير ما قدّمناه عن صاحب مفتاح الكرامة ـ المقارنة

⊃

وأطوارها»، وما قدّمه السيد محمود الهاشمي مما اعتُمِد أساساً للعمل في تدوين «دائرة المعارف الفقهية على طبق مذهب أهل البيت ﷺ». وقد بيّنه السيد منذر الحكيم في «مراحل تطوّر الاجتهاد»، مجلّة فقه أهل البيت، الأعداد ١٣ ـ ١٤ ـ ١٥ ـ ١٦ ـ ١٧، فقد قسّمها السيد الهاشمي إلى مراحل ست، هي: مرحلة التأسيس، مرحلة الانطلاق، مرحلة الاستقلال، مرحلة التطرّف، مرحلة الاعتدال، ومرحلة الكمال.

التي قام بها جملةٌ من الرجاليين بين الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) والشيخ النجاشي (٤٥٠هـ)، فإن دراستهم للشخصية العلمية لهما أدّت ببعضهم إلى تقديم آراء النجاشي في الرجال على الطوسي عند المعارضة وعدم وصول النوبة إلى التساقط، وهذا المعطى الذي له آثاره ما هو سوى نتاج لدراسة مقارنة بين هاتين الشخصيتين، فإن قراءة فكرهما ومميّزات كتبهما والاطلاع على خصوصيات الشخصية العلمية لهما كافتراض الجهد العرضي في شخصية الطوسي التي اتسعت نشاطاتها لتشمل الفقه والأصول والكلام والرجال والحديث والتصدي للمرجعية العامة وغير ذلك، فيما اتسمت شخصية الشيخ النجاشي بالتخصّصية في مجال علم الرجال.. ربما لسكناه مدينة الكوفة آنذاك، ذلك كلّه ساعد ـ ويساعد ـ على اتخاذ مواقف من هذا القبيل، مما فعله بعض الرجاليين لدى التعارض بين الرجلين في التوثيق والتضعيف وغيرهما، وهكذا إذا قارنا بين شخصيةٍ مثل المحقق الأردبيلي (٩٩٣هـ) في إجماعاته في «مجمع الفائدة والبرهان» وبين السيد العاملي في «مفتاح الكرامة» لأمكننا أحياناً تحديد موقفٍ ما إزاء التوثيق التاريخي للفتاوى إذا ما تعارضت التقييمات فيما بينها.

بيد أن العنصر الأكثر حداثةً في الدراسات التاريخية يكمن في البحث التاريخي المحيط بالفكر والمعرفة، ومحاولة تقديم تصويرات منطقية لترابطات ووشائج حاصلة بين الفكر وبين المحيط الخارجي من خلال افتراضٍ مسبق قائم على جدلية موجودة بين الفكر وبين الأنساق التي جاء فيها، فالفكر لا يولد من العدم، كما لا يولد دائماً من مجرّد المعطى العلمي المسبق الذي يمثل مقدمات منطقية بالنسبة إليه، بل إن للسياسة والاقتصاد والاجتماع والحرب والسلم و.. دوراً مهماً ـ لا وحيداً ـ في تولّد أو تنامي المعطيات والمنجزات الفكرية، وهذه السياقات التاريخية التي تصاحب أو فلنقل: تحتضن معرفةً ما تمدّ وشائجها داخل هذه المعرفة أحياناً إلى حدٍّ لا يمكننا فهم الفكر نفسه دون

فهم هذا السياق التاريخي، فلا يمكن مثلاً قراءة فكر فلاديمير لينين (١٩٢٤م) مثلاً بمعزل عن الأوضاع والتطوّرات التي عصفت بروسيا القيصرية بدايات القرن العشرين، بل لا يمكننا فهم فكره بصورةٍ شاملة في كثير من الأحيان من دون معرفتنا بأفكار شخصيّات أخرى جاء لينين في سياقها، من أمثال كارل ماركس (١٨٨٣م) وفريدريك إنجلز (١٨٩٥م)، وهكذا لا يمكننا استشراف التصوّر العلماني للدين في أوروبا بعيداً عن تراكمات تاريخٍ حافل بالأحداث السياسية الكنسية وغيرها، وهذا يعني أنّ مجرّد الاطلاع على فكرةٍ ما دون مطالعة ما يكتنفها سوف يؤدّي في كثيرٍ من الأحيان إلى استنتاجات مغلوطة أو على أقل تقدير منقوصةٍ مفتقرة إلى الدقّة أو الشموليّة، كما وهكذا الحال على صعيد علم الكلام في مرحلته المعاصرة؛ فإن دراسة تطوّرات هذا العلم في هذه المرحلة لا يمكن أن تتمّ دون قراءة المحيط الثقافي والفكري و.. الذي أحاط الوضع الإسلامي والديني عموماً وأحاط شخصيات المتكلّمين أنفسهم في هذه الحقبة الزمنية، وتلقائياً سوف يلاحظ الباحث مراراً كيف أن السياق التاريخي ترك ويترك أثراً بالغاً في حركة هذا العلم في هذه المرحلة.

نحن هنا لا نريد أن نقيّم فكرةً أو معلومة، وإنما نريد أن نفهمها أكثر على ضوء ما احتفّ بها، تماماً كما ندرس النصوص الدينية التي لا نقرأها بعيداً عما يحيط بها من القرائن المقامية والحالية، وعن الانصرافات التي تولّدها في بعض الأحيان تبانيات عامة تقع في سياق تاريخي محض، وكذلك عن القرائن اللبيّة المتصلة التي تقوم أساساً على بعدٍ تاريخيٍّ في أكثر الأحيان، بل إن فكرة التقيّة نفسها إنّما هي إدخالٌ لعنصرٍ تاريخيٍّ بحت في عملية فهم النص نفسه، فالشهيد محمّد باقر الصدر حينما أراد قراءة الظاهرة الإخبارية في الفكر الشيعي الكلامي والفقهي لم يتعامل معها على أنها مجرّد مواقف معرفية إزاء العقل وفعالياته وإنتاجياته، وانما درسها دراسة نفسية حاول من خلال إدخال العنصر النفسي لعلماء الإخبارية اكتشاف أسباب تولّد نزعةٍ من

هذا القبيل[١]، إنّ خوف الإخباري ـ وهو متديّنٌ صادق ـ من ضياع التراث أمام تأليه العقل كان واحداً من الأسباب التي أدّت به إلى التحفظ إزاء دور العقل في عملية اكتشاف الحكم الشرعي، وهذا الخوف ليس وليداً منقطعاً عن الظروف والأسباب التي أحاطت بالإخباري نفسه وولّدت عنده ردّة الفعل هذه.

وقد يحصل التعدّي أكثر في تفسير الظاهرة الإخبارية ليُربط ظهورها بظهور المذهب الحسّي والتجريبي في أوروبا زمن النهضة ـ نظراً لتحفّظ الإخباريين من النشاط العقلي مع منحهم في الوقت عينه القيمة للمعرفة الحسيّة ـ كما ينقل ذلك الشيخ مرتضى مطهري عن السيد البروجردي، ويناقش المطهري هذه المقولة بأن المذهب الحسّي لم يكن بعدُ قد دخل إيران زمان ظهور المحدّث محمّد أمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ، ١٦٢٦م) زعيم ومؤسّس المذهب الإخباري، فكيف تمّ هذا التلاقح أو هذه العلاقة المؤثّرة؟ ثم يقرّب الشهيد مطهري ذلك بكثرة أسفار المحدّث المذكور[٢]، إنّ هذه الفكرة ومناقشاتها تثري معرفتنا بالظاهرة الإخبارية بوصفها تياراً كان له أثرٌ واسع على علوم الكلام والفقه والأصول والحديث، سواء قبلنا هذه الفكرة في النهاية أو توقّفنا فيها.

وهكذا المقولة التي ترى أن أمثال السيد المرتضى (٤٣٦هـ) والشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) كانوا يطلقون الإجماع الكثير في كتبهم نظراً لسياق تاريخي معين أنتج هذه الكتب، وهو سياق المواجهة مع أهل السنّة الذين كانوا يعيّرون الشيعة بعدم وجود نتاجات فقهية ورجالية عندهم[٣]، وهذا الأمر فرض

---

(١) السيد محمّد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٨٢ ـ ٨٧.

(٢) مرتضى مطهري، تعليم وتربيت در إسلام: ٢١٠ ـ ٢١١.

(٣) ويشهد له ـ كما احتمله بعض ـ تعبير السيد المرتضى أحياناً بإجماع أهل البيت عليهم السلام، الذي اعتبر بمثابة ملاحظةٍ للطائفة الزيديّة التي ركّز نظره الفقهي عليها في كتابه الناصريات.

الحاجة إلى إبراز نوع من الوحدة والتماسك في الموقف الشيعي، وتجاهلاً للعناصر المخالفة للشهرة القائمة لضروراتٍ تقتضيها طبيعة المواجهة، فنحن لا يمكننا قراءة كتب الشيخ الطوسي والنجاشي الرجالية وغيرها بعيداً عن هذا السياق حتّى نفهمها أكثر، وهذا كله يعني أننا ندخل عناصر لم تختزنها الأفكار الرجالية والفقهية المودعة في فهرست الشيخ أو رجال النجاشي أو مبسوط الطوسي، بل أحاطت هي نفسها بهذه الكتب لتشكّل الرحم الذي أنتجها والفضاء الذي صدرت فيه، وهذا نظير المقولة المنسوبة إلى السيد حسين البروجردي (١٣٨٠هـ) والتي تقول بأن روايات أهل البيت عليهم السلام إنما تعبّر عن حاشيةٍ على الفقه السنّي، فهذه المقولة ـ إذا صحّت ـ سوف تترك أثراً ملحوظاً في طبيعة التعاطي مع نصوص أهل البيت عليهم السلام، وبالتالي فلن يمكن فهم الكثير من هذه النصوص بمعزلٍ عن هذا السياق التاريخي الذي جاءت فيه، وهو ما قد يدفع بالفقيه أو المتكلّم إلى الخروج أحياناً عن نمطية البحث المتداول[1].

والفكرة عينها التي عند السيد البروجردي يطبّقها السيد حسين

⬅

راجع مسائل الناصريات، تحقيق مركز البحوث والدراسات العلمية، إيران، ١٩٩٧م، المقدّمة في ترجمة المؤلف، ص٤٢، وراجع فيما يرتبط بقضية الدافع إلى التأليف، كتاب رجال النجاشي: ٢؛ وكذلك راجع: الطوسي، المبسوط ١: ١ ـ ٢.

(١) من اللازم الإشارة هنا إلى أن السياق التاريخي لا يمثل حصراً للناتج العلمي أو الديني بقدر ما يعبّر عن مُعين لفهمه سواء كان بعد ذلك محصوراً أو لا، هذا هو مقصودنا هنا، أما دخالة البُعد التاريخي في حصر النصوص والأفكار في إطارها الزمني ـ كما هو الإطار المرجعي الذي يسير عليه بعض الباحثين المعاصرين من أمثال الدكتور نصر حامد أبوزيد والدكتور محمّد أركون وعلي حرب وغيرهم ـ فهو أمرٌ آخر لا علاقة له هنا مباشرةً ببحثنا.

مدرسي الطباطبائي على «مبسوط» الشيخ الطوسي في علم الفقه؛ فهو يرى أن قراءة النتاجات الفقهية السنيّة التي عاصرها الطوسي تؤكّد أن الشيخ كان يعمد إلى القيام بحاشية على هذا الفكر السنّي، تمثل إبرازاً لمواقف الشيعة في الموضوعات المطروحة آنذاك[1]، على غرار ظاهرة التعليق على الرسائل العملية عند المتأخّرين والمعاصرين من الفقهاء الشيعة، وهذه الفكرة إذا صحّت ـ ولم يدّع بعضهم العكس ـ تفتح أمامنا أفقاً جديداً في عملية قراءة الفقه الشيعي تاريخياً، فعلى سبيل المثال نسأل: هل أنّ نمط التقسيمات والتبويبات التي جُعل عليها الفقه زمن الشيخ وبعده كانت مستقاةً من الترتيب السنّي للأبواب، كما قد يظهر بالمقارنة مع الكتب التي سبقت كتب الشيخ ككتب المفيد (٤١٣هـ) والصدوق (٣٨١هـ)، من أمثال المقنعة والهداية والمقنع..؟ أم أن الأمر ليس كذلك؟ هل يمكن أن نفترض ـ استتباعاً لما سلف ـ أن لتقسيم الفقه دوراً في نشاطه وتعبيراً عن منهجٍ معين في التعاطي مع الوقائع؟ وقد يجرنا ذلك إلى تساؤلاتٍ أوسع نطاقاً حول مدى العلاقة والتفاعل الثنائي الطرف بين الفقه أو الفكر السنّي والفقه أو الفكر الشيعي عموماً، وهو أمرٌ تمدّنا الدراسة التاريخيّة بالكثير من المعطيات حوله.. ألم يدرس العلماء الشيعة ـ من أمثال السيد هاشم معروف الحسني ـ العلاقة بين التصوّف والتشيع دراسةً نظريّة وتاريخيّة أيضاً؟ ألم تكن مسألة العلاقة بين الاعتزال والتشيع موضوعةً على بساط البحث في الفكر الإسلامي، وهي مسألةٌ تتصل بالفكر الكلامي وتعتمد في بعض الأحيان على معطياتٍ تاريخية؟

إن هذا كلّه يجرنا إلى تعرّف مدى أهمية هذه الموضوعات، فلعلّه ليس

---

(١) انظر: حسين مدرّسي طباطبائي، مقدمه بر فقه شيعه: ٤٩، وقد فسّر على أساس ذلك ما وصفه بالاضطراب الحاصل في كتب الشيخ الطوسي، والتي يرى أن العلامة الحلّي قد قام بإعادة تنظيم الفقه، وبالتالي رفع هذا الاضطراب فيها.

صحيحاً ما قد يراه بعضهم من أن التعرّف على رأي هذا الفقيه أو ذاك، أو هذا المتكلّم أو ذاك، أو هذا المفسّر أو ذاك، غير مفيدٍ ما دام الدليل هو مقصودنا ومطلبنا، إنّ هذا النمط من التفكير هو نمطٌ أحادي الجانب والزاوية، فهو يقرأ الكلام أو الفقه أو التفسير من زاويةٍ واحدة، إن الأمر ليس كذلك على ما يبدو؛ لأنّ تعرّف التاريخ الكلامي والفقهي والتفسيري وغير ذلك ـ حتّى على مستوى تعرّف الآراء ـ هو أمرٌ مفيد وذو ثمراتٍ عديدة كما سنلاحظ؛ فالقضية ليست قال فلان أو ذهب فلان إلى كذا أو كذا، إنّها في تقدير الكاتب أبعد من ذلك، فنحن في هذا النوع من القراءة نقف أمام العديد من النماذج ـ علاوة على ما تقدم ـ ترشّد وعينا ومعرفتنا بالعلوم التي ندرسها ونحقّقها، مثلاً دراسة تطوّر الرسائل العمليّة منذ المراسلات التي وقعت مع المتقدمين كالسيّد المرتضى في جوابات المسائل الطرابلسيات والموصليات والمسائل الرازية والطبرية، وكالشيخ الطوسي في أجوبة المسائل الحائرية، وكالمحقق الكركي (٩٤٠هـ) في فتاواه وغيرهم، وحتّى صراط النجاة والعروة الوثقى ووسيلة النجاة للشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) والسيد الطباطبائي (١٣٣٧هـ) والسيد أبي الحسن الاصفهاني (١٣٦٥هـ)، أو دراسة تاريخ البنية التنظيمية للمرجعية الدينية، أو دراسة ظاهرة الاحتياط في الفتوى ومراحله ومبرّراته وظروفه، أو دراسة الظاهرة الحوزوية ككل ومراحلها، أو دراسة تطوّر الدرس الحوزوي، أو دراسة تطوّر اللغة الفقهية بمراحلها، وهي دراسةٌ مهمّة أيضاً، وأمثال ذلك الكثير على الصعيد الفقهي فضلاً عن غيره، ذلك كلّه يرشّد وعينا بالفقه والفقاهة والفقهاء بشكلٍ ملحوظ.

معطيات المنهج التاريخي وفوائده

ولابأس هنا بالإشارة إلى بعضٍ من الفوائد التي يمكن لدراسة تاريخ العلوم الدينية أن تغذي بها المعرفة الدينية عامةً، ألا وهي:

الفائدة الأولى: فهم العلم ونظرياته

إن دراسة التاريخ العلمي ـ كما تقدّم ـ تساهم بشكلٍ جادٍّ في فهم العلم نفسه ونظرياته من خلال فهم طبيعة المراكمة التي شكلت المكوّن النهائي الحالي لهذه النظرية أو تلك، فإذا أخذنا مثلاً نظرية حجية خبر الواحد في علم الأصول، وحاولنا دراسة المراحل التاريخية التي مرّت بها، فإننا في إطار سيرنا التاريخي الذي سيفرض علينا المرور التدريجي بأفكار العلماء والمدارس الأصولية والإخبارية السنّية والشيعية سوف نتمكّن من تشكيل تصوّرٍ واضح عن هذه النظرية، إذ بقدرتنا على إبراز الموائز المستمدّة من الدراسة التاريخية سنستطيع ملاحظة عناصر الالتقاء والافتراق بين الإخباريين والأصوليين، الانفتاحيين والانسداديين.. أو بين ابن إدريس (٥٩٨هـ) والسيد المرتضى وغيرهم، وهذه المعلومات سوف تصبّ في نهاية المطاف في اتضاح هذه النظرية لدينا بشكلٍ دقيق، سواء وافقنا عليها ـ أي النظرية ـ بعد ذلك في مرحلة التقييم أو لا؛ لأننا نقوم هنا ـ وفي هذه المرحلة ـ بمهمّةٍ توصيفية بحتة، ومن هنا نلاحظ أن عدم فهم بعض الدارسين والباحثين لبعض النظريات يرجع إلى ضعف اطلاعه التاريخي حولها، وهو ما يشكّل عنده صورةً منقوصة عنها ليكون حتّى حكمه عليها في النهاية حكماً غير مبنيٍّ على وضوحٍ ودقّة.

الفائدة الثانية: جلاء النزاعات اللفظية واتضاح المصطلح

قد يشتبه الأمر في بعض الأحيان على الباحث؛ فيتصوّر أن المصطلح المستخدم في عصرين مثلاً يدلّ على مؤدّى واحد فيما الأمر ليس كذلك، والسبب في ذلك يرجع أحياناً كثيرة إلى عدم ممارسته القراءة التاريخية؛ لأن هذه القراءة من شأنها أن تدلّنا على السياق الذي جاء فيه الاستخدام السابق لنجد من خلال ذلك أن المراد لم يكن ليرتبط مع المصطلح الذي استخدمه المفكرّ الآخر، وهو أمرٌ طبيعي، فمثلاً نظريّة الولاية التكوينية التي ينتابها في علم الكلام الشيعي بعض الغموض ـ على المستوى التصوّري ـ أحياناً، لدرجة أن بعض كبار علماء الشيعة المعاصرين يضطرّ لعرض جملة التفسيرات المحتملة

لهذه النظرية، ومن ثم يحاكم كل تفسير على حدة[(١)]، فهل تعني الولاية القدرة على التدخّل التكويني أو الواسطة في الفيض أو الغاية في الوجود أو.. فعندما نمرّ على النظرية مروراً تاريخياً نجد تطوّراتها واضحةً، وتتحدّد ـ من ثمّ ـ معالمها وامتداداتها أكثر، وهكذا الحال في نظرية الإجماع التي استُخدمت في علم الكلام والفقه، والتي اتفقت على تعبيرٍ واحد تقريباً، بيد أنها اختلفت في المحتوى والمضمون، فعندما يراد الحكم على إجماعٍ ادعاه فقيهٌ من الفقهاء مثلاً فلابدّ ـ من باب الحفاظ على منطقية الحوار معه ـ من فهم رؤاه حول هذا المصطلح؛ لنعرف السياق الذي دفعه إلى الاستدلال به، فهل يعبّر من ادعائه الاجماع عن توصيفٍ للواقع الفقهي، أو قفزة إلى عملية استكشاف الحكم الشرعي أو رأي المعصوم، أو تقديم تحليلٍ معين حدسيّ، كما يشير إليه صاحب الرسائل[(٢)]، فالقضية إذاً ليست على نسقٍ واحد.

وكمثال آخر مصطلح الاجتهاد الذي كان يعني الرأي قبال مرجعية النص إلى زمن المحقق الحلّي على رأي البعض[(٣)]، أو إلى أواخر القرن الرابع على رأي البعض الآخر[(٤)]، وهكذا مصطلح الصحيح والضعيف في علم الحديث حيث كانا يدلان على مطلق الحديث الحجّة والمعتبر وغيرهما في فترةٍ قبال الخبر الذي يرويه الثقة الإمامي عن مثله حتى الوصول إلى الإمام عليه السلام في فترة أخرى، وهكذا الحال في مصطلح المتقدّمين والمتأخّرين، وهو مصطلحٌ يرتّب عليه بعضهم آثاراً عدّة على صعيد علمي الرجال والفقه الشيعيّين، فهل الشيخ

---

(١) السيد كاظم الحائري، الإمامة وقيادة المجتمع: ١١٨ ـ ١٢٢؛ ويراجع بهذا الخصوص أيضاً كتاب الولاية التكوينية للشيخ هشام شرّي العاملي.

(٢) الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٢٤ ـ ١٦٦.

(٣) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول: ٢٤٩ ـ ٢٥٥.

(٤) حسين مدرّسي الطباطبائي مقدّمة بر فقه شيعه: ٣٥.

الطوسي هو الفاصل، أو أن القضية تتسع إلى أوسع من هذا الحدّ الدقيق، كما يذهب إليه بعض العلماء المعاصرين[1]؟

وهكذا نرى أن البحث التاريخي يمكنه أن يحدّ من النزاعات اللفظية، ومن ثمّ يختزل الوقت أمام الباحث أو المتكلّم أو الأصولي أو الفقيه أو غيرهم.

الفائدة الثالثة: اكتشاف مدى ترابط العلوم بعضها ببعض وطبيعة هذا الترابط

عندما يحاول الباحث أن يحدّد المسار المنطقي لعلاقة علم الكلام بالفلسفة، فإن دراسته التاريخية لهذه العلاقة في مرحلة التخاصم التي سبقت نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ) والفخر الرازي (٦٠٦هـ) أو فيما بعدها يمكنها أن تمدّه بعيّنةٍ من التجربة التي ترشده إلى الكثير من الإيجابيات والسلبيات في هذه العلاقة، وبالتالي توجّهه نحو تبنّي موقفٍ علمي ميداني من العلاقة المثالية في تصوّره الخاص، إنّه بالدراسة التاريخية سيعرف الفائدة التي جناها هذان العلمان عندما كانا منفصلين ـ منهجاً ومضموناً ـ نظراً لظاهرة التباري بينهما، كما أنه سيلاحظ الثمار التي أغنت علم الكلام عندما أغرقته الفلسفة بآخر تطوّرات العقل البشري في مجال المنطقيات والرياضيات والطبيعيات..

وهكذا أيضاً إذا أردنا دراسة علاقة علمي الفقه والأصول بعلمي الفلسفة والمنطق مثلاً، معتمدين على رؤيةٍ نظرية تحليلية مجرّدة لا تحاكي الواقع ولا تنظر إلى طبيعة التجربة التاريخية لهذه العلاقة؛ فقد نصل إلى تصوّر معين، لكن الاطلاع على العلاقة التاريخية الحاصلة منذ قرون بين هذه العلوم وملاحقة مواقع التأثير والتأثر وتقييم هذه المواقع.. يمكنه أن يغيّر أحياناً من قناعتنا؛ لأن هذه التجربة الغنيّة بالمعطيات تمدّنا بمادّةٍ مهمة لتحديد تقييمنا

---

(١) الداوري، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: ١٩٦. عند بحثه عن كتاب بشارة المصطفى لشيعة المرتضى.

لهذه العلاقة تحديداً عملياً ميدانياً، ينطلق من نفس الواقع والتجربة والمجريات، فعندما نقول مثلاً بأنّ العقليات تحرف الذهن عن عرفيّته في فهم النص، يمكننا أن نرجع إلى التجربة التي سبقت الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) ونقارنها بالتجربة التي لحقته، والتي كان للعقليات فيها نفوذٌ أكبر، فهل نلاحظ ميزات بين منهج الشهيدين: الأول (٧٨٦هـ) والثاني (٩٦٥هـ) في الفهم وبين السيد محمد حسين الإصفهاني (١٣٦١هـ) في أبحاثه الفقهية، أو المحقق العراقي (١٣٦١هـ) في تعليقته على العروة؟ هل هناك تمايزٌ من هذا الجانب بين صاحب المدارك (١٠٠٩هـ) أو صاحب الشرائع (٦٧٦هـ) وبين الشيخ الأنصاري في مكاسبه أو طهارته والمحقّق الهمداني (١٣٢٢هـ) في مصباحه..؟ إنّ قراءة التجربة يمكنها أن ترفدنا بمعطياتٍ إضافية على البحث النظري، وترشّد وعينا بهذه العلاقة لتبعد عنه الأحكام المبتسرة والمتسرّعة.

وهكذا أيضاً تلاحظ العلاقة بين تطوّرات مباحث الإثبات في علم أصول الفقه وبين وضعيّات علم الرجال، فهل أن رؤية السيد أبي القاسم الخوئي (١٤١٣هـ) الأصولية لحجيّة خبر الواحد كان لها أثرٌ في النموّ الأخير لعلم الرجال في الوسط العلمي الشيعي؟ وهل أن لنظرية الانجبار والوهن تأثيراً تاريخيّاً في ضمور علم الرجال لمراحل طويلة أحياناً؟[1]

---

(١) يرى السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي في دراساته الأصولية أن السيرة العقلائية الممضاة من قبل الشارع قد انصبّت على الخبر الذي يأتي به الثقة لا الخبر الموثوق ولو لم يأتِ به الثقة، وهذا الموقف أردفه السيد الخوئي بموقفٍ آخر اتسم بالتحفّظ الشديد إزاء قاعدتي جبر الخبر الضعيف بعمل الأصحاب ووهن الخبر الصحيح بإعراضهم عنه، وهو ما ضيّق من مساحة النصّ المعتمد في دائرة الرواة الثقاة، وقد فرض ذلك تلقائياً على السيد الخوئي ومدرسته مضاعفة الجهد فيما يخصّ طبيعة الرواة ومواصفاتهم ووثاقتهم، وهو ما ترك أثراً بالغاً تمثّل أوّلاً في موسوعة «معجم رجال الحديث» الرجالية للسيد الخوئي، وثانياً في اهتمامٍ واسع بعلم ⇐

إن هذه العلاقة بين أصول الفقه وعلم الجرح والتعديل يمكن تكشّفها تحليلياً، بيد أنّ التجربة التاريخية تضيف إلى مخزوناتنا معطياتٍ جديدة نتعلّمها من تجارب الآخرين.

الفائدة الرابعة: اكتشاف أدوار النظريات بعضها ببعض داخل علمٍ واحد أو فيما بين العلوم

فعندما نقرأ فكراً معيناً لشخصيةٍ ما في مجالٍ من المجالات، ثم نحاول إبراز مقارنةٍ بينه وبين الذين لا يؤمنون بميزات فكره، سنجد حينئذٍ ـ بوضوح ـ مدى تأثير بعض الأفكار على بعضها الآخر، وكيف أن التزام هذا العالم بنظريةٍ معينة قد جرّه إلى سلسلة أفكارٍ أخرى، فمثلاً نظريّة الإنسان الكامل العرفانية ومفهوم الولي عند ابن عربي كان لهما علاقة بالنظريات الكلامية الشيعية فيما يخصّ الإمامة إما علاقة سببية من هذا الطرف أو ذاك أو علاقة جدلية تفاعليّة، وهكذا النظريات التي تفسّر مبدأ وضرورة النبوّة وعلاقتها بمبدأ العصمة الكلامي، كما هو الملاحظ لدى بعض المتكلّمين المتأخرين، وهكذا أيضاً اتخاذ الإمام أبي حنيفة النعمان (١٥٠هـ) مسلكاً متشدّداً من السنّة النبويّة ـ كما قيل[(١)] ـ يمكن أن يفسّر لنا قوله بالقياس وأمثاله، وتشدّد السيد المرتضى وابن إدريس في حجية خبر الواحد قد يفسّر لنا موقفهما الواثق من الإجماع ويقينيته، بينما الاعتقاد الواسع للمدرسة

⬅

الرجال من طرف أبناء مدرسته الذين يمثلون اليوم تياراً واسعاً في الحوزات الدينية الشيعية، انظر بصدد نظريات السيد الخوئي المتقدّمة كتابه: مصباح الأصول ٢: ٢٠٠ ـ ٢٠٣؛ وحيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة: ٤٣٩ ـ ٤٧٠، ٤٩٤ ـ ٤٩٧.

(١) انظر كمثال: الدكتور وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ١: ٣٠.

الإخبارية بالنص الروائي يرشدنا إلى أسباب هجوم الشيخ يوسف البحراني (١١٨٦هـ) في «الحدائق الناضرة» على الإجماع واعتباره وليداً سنيّاً[١]، وكذلك انتقاد التقسيم الرباعي للحديث من طرف الإخباريين عامةً، كما يمكننا على هذا النهج أن نفهم تفسير الشهيد الصدر لظهور السيرة العقلائية والمتشرعيّة في الفقه والأصول بعد الشيخ الأنصاري؛ حيث كان يرى بأنّ تراجع نظريتي الإجماع والشهرة وما كان من قبيلهما قد سبّب بروز نظرية السيرة في العقل الأصولي ضمن تحليلٍ خاصٍ لا مجال لذكره هنا، وهكذا نلاحظ العلاقة بين الموقف من الأخبار والروايات وبين المنهج الانسدادي في علم الأصول، أو بين التحسين والتقبيح والكثير من المسائل الكلامية الأخرى كالأصلح وقاعدة اللطف والجبر والتكليف بما لا يطاق و.. إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة التي تكشف لنا عن هذا الترابط أو التباين على مرّ التاريخ العلمي بين النظريات والأفكار، وهو ما قد يساعدنا أحياناً على نقد أو تأييد فكرةٍ معيّنة من خلال تحليل الروافد الفكريّة التي أتت بها أو أثّرت عليها.

الفائدة الخامسة: رصد واكتشاف شتات فكري منسي أو مهمّش

تؤكّد التجربة أنّ سعة الاطلاع على التاريخ العلمي تفنّد ـ في بعض الأحيان ـ الأنماط التي يجري فيها استخدام تعميمات غير مرتكزة جيداً على أسس استقصائية وإحصائية دقيقة، فهناك الكثير جداً من الأفكار التي لا تتم مراجعتها وهي ما تزال متجاهلة على الصعيد العلمي العام فضلاً عن أن بعضها ما يزال مدفوناً في بطون المخطوطات، وإخراج هذه الآراء ووجهات النظر كما يدلّل على ثراء سابق في مجالٍ من المجالات، يمكنه أن يثري حتى الوضع العلمي والثقافي المعاصر أو أن يمدّه بالزخم والعطاء.

والقضية التي تحصل في أكثر العلوم الدينية هي طفو بعض الشخصيات

---

(١) الشيخ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ١: ٣٥ ـ ٤٠، وأيضاً ج٩: ٣٦١ ـ ٣٧٨.

أو الكتب على السطح والواجهة، نظراً لميزاتٍ فيها مما يؤثر على بقية الشخصيات والدراسات التي قد تقف في درجة تالية، وهو ما يؤدّي ـ على المدى البعيد ـ إلى غياب هذه الشخصيات أو الدراسات عن كثير وربما معظم الأبحاث، ومن ثم يجري تصوّر أن كل الواقع العلمي إنما تعبّر عنه هذه الشخصيات أو الكتب ذات الدرجة الأولى، فعلى صعيد علم الكلام تبرز أسماء المفيد والصدوق والحلّي والمظفّر وكاشف الغطاء والمطهري والإيجي واللاهيجي والقاضي المعتزلي وابن روزبهان و.. فيما تختفي أسماء العشرات الآخرين من ذوي النشاط والفعالية في تنمية علم الكلام أو مداولته على الأقل كالحلبيين؛ أبي الصلاح (الكافي في الفقه)، وابن زهرة (غنية النزوع)، والحرّ العاملي (إثبات الهداة)، والفيض الكاشاني (علم اليقين) والسيد شبّر (حقّ اليقين) وغيرهم، وهكذا الحال على صعيد علم الأصول تبرز شخصيات النائيني (١٣٥٥هـ)، والإصفهاني (١٣٦١هـ)، والخراساني (١٣٢٩هـ)، والأنصاري (١٢٨١هـ)، والعراقي والخوئي (١٤١٣هـ) والصدر (١٤٠٠هـ)، فيما تختفي ـ نسبياً ـ الكثير من الشخصيات التي ربما توزّعت أفكارها الأصولية داخل كتبها الفقهية، كصاحب الجواهر والسيد الحكيم والمحقق أحمد النراقي وأمثالهم..

نحن هنا لا نريد الحديث عن أدلتهم بل حتى عن نفس رأيهم لننظر إلى الواقع العلمي بإنصافٍ وأمانة علميين والاطلاع على مجمل تجربتهم على هذا الصعيد.

وهكذا الحال على صعيد الفقه هناك خمسة عشر أو عشرين فقيهاً ـ على الصعيد الشيعي ـ يتمّ تداول أسمائهم غالباً في الفقه، بينما لا يلاحظ العديد من الفقهاء الآخرين، أو حتى يلاحظ فقيه في كتاب له دون آخر، والمسألة عينها تجري في علم الفلسفة، وفي التفسير أيضاً.

إنّ المفترض ـ قبل إصدار أحكام تعميمية ـ أن تكون هناك خبرة في مجال معرفة الآراء والأقوال والمواقف حتّى يتسنّى الحكم وبدقة على آراء ومواقف الآخرين ودون تسرّع أو عجلة بادعاء قيام إجماع إسلامي أو مذهبي

أو شهرة كذلك على فكرة معينة، دون التدقيق في مسارها التاريخ بشكل جيد.

وقد لاحظنا في الكثير من السجالات الفكرية الدينية، كيف تُعتبر فكرةٌ ما إجماعيةً أو مسلّمة فيما الرصد التاريخي لا يعطي النتيجة عينها إن لم يُعطِ العكس، وعلى سبيل المثال ما عالجناه في كتابنا «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي» من تاريخ نظرية خبر الواحد، حيث توصّلنا إلى القول بأنّ الفكرة التي كانت سائدةً ـ شيعياً ـ حتى القرن السابع الهجري، مع استثناء طفيف تقريباً، هي فكرة عدم حجية أخبار الآحاد الظنية، وهذه النتيجة تختلف تماماً مع ما بات يرسله العلماء المتأخرون إرسال المسلّمات في كتبهم، من شهرة حجية خبر الواحد عند متقدّمي الشيعة، فإذا كان موضوعٌ بهذه الحساسية قد وقع فيه ـ بناءً على صحّة ما توصّلنا إليه هناك ـ خطأ، ترك أثراً نفسياً على بعض الباحثين في هذا المجال، فما ظنّنا بأفكار أخرى، أقل خطورة، كما في أيّ مسألة فقهية عادية، حيث نجد الكثير من المسائل الفقهية ـ شيعياً ـ لم يكن لها وجود يُذكر قبل القرن الخامس الهجري مع الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، وقد ثبت لنا بدراسات عديدة صحّة هذا الأمر، بما لا مجال للتفصيل فيه هنا.

الفائدة السادسة: تحديد أسباب النجاح والإخفاق المرحليين في علمٍ ما

تساعدنا الدراسة التاريخية على تكشّف أسباب النجاح والإخفاق المرحليين في علمٍ من العلوم، وذلك من قبيل ما حدث بالنسبة للكلام والأصول والفقه عقيب وفاة الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) كما يقال، وما تركته كاريزما الطوسي من أثر بالغ على شلّ الحركة العلمية بعد وفاته، وأيضاً من هذا القبيل ما حدث عقيب نفوذ المد الغربي داخل العالم الإسلامي وتنامي التيارات القومية والعلمانية أو تأثيرات ما يسمى بعصر الانحطاط في تسويق ثقافة الرفض للتفكير الفلسفي وتضاؤل الحضور الفلسفي في الساحة الثقافية والفكرية ليتنامى بدلاً عن ذلك الفقه والأصول أو التاريخ والأخبار، وهكذا

دراسة تأثير المرحلة الأندلسية على الفكر والعقل الإسلامي ربما نتيجة نوع من التلاقح أو الحضور في الساحة الأوروبية، وهكذا الحال في عصرنا الحاضر حيث أدّت الثورة الإسلامية في إيران إلى خلق جوٍّ عام كان له بالغ الأثر في نموّ قسم من الدراسات المتعلقة بالدين، سيما ما يخصّ الفكر الكلامي والفلسفي الديني الحديث، وما يرتبط بالفكر السياسي الإسلامي، حتى قيل: إن دراسات الفكر السياسي التي كتبها الشيعة منذ بدايات النصف الثاني من القرن العشرين تفوق ما أنتجوه طيلة ألف وثلاثمائة عام تقريباً.

الفائدة السابعة: إقصاء النزعات الشخصانيّة والفئويّة وتقليص دورها

تساهم الدراسات التاريخية فيما يتعلّق بالشخصيات العلميّة في إزالة الثقل النفسي الذي تتركه مثل هذه الشخصيات على الصعيد العلمي والمعرفي، فعدم دراسة شخصيةٍ من الشخصيات دراسةً علمية تاريخية تقوم على مبادىء المقارنة والمقاربة، وعلى تكشّف النجاحات والإخفاقات التي واجهتها هذه الشخصية، وعلى الانتقادات والدفاعات التي أحاطت الحديث عنها على مرّ العصور من قبل المؤيدين لها أو من قبل المعارضين، إن عدم ذلك كلّه سيترك البعد العاطفي والنفسي يتصدّر كرسي الحكم على الأمور سواءٌ قدّم هذا البعد جواباً إيجابياً أو سلبياً، فالتصوّرات التي قد يصحّ التعبير عنها بأنّها أوليّة عن شخصيةٍ ما ونابعة ـ عادةً ـ من وثائق أشبه بالصحفية، يمكنها أن تسطّح وَعْيَنَا بهذه الشخصية نفسها، وتجعل الانفعال متحكّماً بالموقف كله، بحيث يفترض بعضهم أنّ هذه الشخصية ـ ومن حبّه لها ـ قد ولدت من العدم وكأنّه لا تراكمات أتت بها، إنّه يحاول أن يقرأ فكر هذا الشخص دون مقارنةٍ بأمثاله على أقل تقدير، وإذا به يتوصّل إلى نتيجةٍ تقول بأنّ هذا الشخص لا نظير له أبداً، أمّا لو درس تاريخية الشخصيات بنظرةٍ شموليّة تستوعب الظروف المحيطة، فسيجد أن هذه الشخصية ـ مع الاعتراف الكامل بتفوّقها وتقدّمها وعطاءاتها ـ إنما تقدمت خطوةً أو خطواتٍ في طريق ساهم الآلاف ـ وما

يزالون ـ في طيّه، ولم تكن القضية انبثاقاً من عماءٍ مطلق أو فراغ أزليّ.

وهكذا الحال في الموقف السلبي من بعض الشخصيات أو من شخصيات بعض الاتجاهات، فإن الحمولات المسبقة التي لا تدرس الشخصيات دراسةً مستوفية في تاريخها قد تؤدّي إلى تفويت فرصٍ على علوم بأكملها، فالمذهبيّة التي تلفّ علم الكلام تفوّت عليه الكثير من التلاقحات الضرورية التي تثريه وتضاعف من إنتاجياته، فعلى سبيل المثال، الصراع الذي وقع في تاريخ علم الكلام الإسلامي حول قضية التحسين والتقبيح كان له تأثيرٌ بالغ في تطوير الدراسات العقلية وتحديد قيمة العقل في الفكر الديني عموماً، لكن البقاء اليوم على هذه الثنائية أي ثنائية العدلي وغيره أو ثنائية المعتزلي والأشعري في هذه القضية سوف يرهق علم الكلام قبال النظريات الجديدة التي أغرقت العالم الغربي في هذا الموضوع منذ «كانط» ومن سبقه وحتى عصرنا الحاضر، بمعنى أن الضرورة (المعرفية) صارت تفرض اليوم تشكيل جبهة موحّدة في التيار الديني إزاء هذه الموضوعات، ولم يعد هناك معنى للتحفظ إزاء عمليات المزاوجة والانتقائية الإيجابية بين التيارات التقليدية القديمة، وهذا معناه أن الشعور بالثنائية داخل الإطار الديني صارت له أضرار عديدة وفقاً للمستجدات، والحال أن هذه القضية يجب أن تخرج عن دائرة التداول المذهبي، وبالتالي يجب أن يزول التقسيم الذي يجعل قضية العقل العملي وأمثالها داخلةً في الأطر المذهبية، بحيث يقال: إن هذه المقولة تابعة للمذهب الشيعي، وتلك تابعة للمذهب السني والأشعري؛ لأن هذه المذهبية ـ وهي نتاج تاريخي ـ سوف تربك طبيعة المستجدات وهي تتجاهل الواقع العالمي الفكري اليوم الذي يفرض إلغاء الطابع المذهبي الديني لقضيةٍ من هذا القبيل، فالتحسين والتقبيح ليست مسألة الإمامة، وإن اتصلت بها، بيد أن إدخالها بوصفها ورقة صراع مذهبي يضرّ بحركة البحث وحيويته ضرراً بالغاً جداً، وهكذا الحال في بعض القضايا الأخرى التي تعكس المذهبيةُ ضرراً كبيراً عليها من قبيل مسألة النظر والمعرفة في علم الكلام وغيرها.

وهكذا الحال في علمي الرجال والحديث؛ فإن المذهبية تفوّت على هذين العلمين موادّاً كبيرة قدّمتها شخصياتٌ من اتجاهات أخرى، تماماً كما يقول الشيعة في تعليقهم على موقف أهل السنّة من روايات الراوي الشيعي، فإنّ ردّ أهل السنّة لهذه الروايات باتهام الرفض في راويها، قد ضيّع عليهم فرصاً كبيرةً في التعرّف على الموروث الإسلامي والعكس صحيح، والكلام عينه على صعيد عدم الأخذ بتوثيقات أو تضعيفات الرجاليين الشيعة أو السنّة.

إن هذه الدراسات ـ وبهذا الشكل ـ سوف تقلّص من تأثيرات النزعات الشخصانية في العقل والفكر كله، دون أن تلغي مبدأ التفاعل العاطفي والمرجعي معها، كما أنها ستمنح الاعتراف الطبيعي ـ لا المنقوص ـ بكلّ أو أكثر النتاجات الفكرية والعلمية، وتحدّ ـ من ثمّ ـ من اختزال المعرفة أو احتكارها.

بيد أنّ هذا لا يعني الإنقاص أو ممارسة الاحتقار والتقزيم لجهود الآخرين نتيجة نزعةٍ تبسيطية للأمور، وهو أمرٌ يلاحظ التورّط به لدى بعض الباحثين المعاصرين، فممارسة طريق الاعتدال يمكنها أنّ تجنبنا الإفراط والتفريط في هذا المجال اذا أتقنّا هذه الممارسة.

ونفس هذا الكلام يمكن تطبيقه على فكرٍ أو مدرسةٍ أو.. كما حاوله المفكّر المعروف روجيه غارودي في تعامله مع الفكر الغربي، وتأكيده في أكثر من كتاب لا سيّما «حوار الحضارات» على طبيعية الظاهرة الغربية وعدم كونها إعجازاً استثنائياً على قطيعةٍ مع الحضارات والأمم والثقافات السابقة والمعاصرة له.

وفي تقدير الكاتب، فما لم يجر ممارسة نوع من الجرأة المؤدّبة في حق التجارب الفكرية الدينية مهما بلغت من العظمة والكبرياء والشموخ فلن يكون بالإمكان عبور هذه التجارب نحو المزيد من التقدّم، لأن الثبات في مراحل العظماء ـ كتجاوزهم ـ مشكلتان تعيقان نموّ الفكر وتطوّر المعرفة الإنسانية، دونما استثناءٍ بارز على هذا الصعيد، من هنا يجب تحييد التعاطي التبجيلي مع التجارب السابقة دون التورّط في النقد المشوّه واللاهث، وكما يقول بعض الباحثين المعاصرين فإن طريقة «الإطراء والتبجيل (الإطلاقية) القائمة على

عقدة (الدهشة والتعجّب) والتي تتسم بأنها تعجز عن أن تغطّي الجانب الفكري.. طريقة تفضي إلى الخروج بحصيلة مشوّشة ومضلّلة عن الفكر المقروء إن لم نقل أنها تقع في التناقض لما تزاوله من مهنة النقل والبقالة، حيث التعامل بروح واحدة مع كل من المهجور والمعوّل عليه أو القديم والجديد»[١].

وفي هذا الإطار، ننظر بتحفّظ نسبي إلى كثير من الدراسات والمؤلّفات والمؤتمرات والمشاريع والندوات و.. التي تمركزت على دراسة شخصية تاريخيّة؛ حيث نجد منطق التبجيل مهيمناً، وأنّ الهدف الرئيس من وراء هذه الأعمال هو ـ في الغالب ـ تقديم الجانب الإيجابي من الشخصيّة، الأمر الذي قد يبرّر أحياناً بأنّ المرحلة لا تسمح بحركة نقد واسعة، بل المطلوب ـ أولاً ـ التعريف بالتراث والكشف عن مزاياه الحميدة.

إنّ هذا اللون من التفكير ـ على صحّته النسبية ـ ليس مكتملاً؛ إذ من قال: إن المفترض في البداية عرض الموروث بصورته الإيجابية وتأجيل الجوانب السلبية؟ وما هي المبرّرات الموضوعية لاستخدام هذا الأسلوب في الحياة العلمية حيث كلامنا فعلاً؟

من هنا، نرى ضرورة فتح باب القراءات العلمية ـ بما للكلمة من معنى ـ للشخصيات والموروث التاريخي، بعيداً عن منطق الدعاية والإعلام، أو عن منطق التجريح والتشفي، فليست هذه دعوة لفضح العلماء والسابقين، بل هي رغبة في إعادة هيكلة آليات التعامل معهم، وسوف يأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ مزيد توضيح لهذه النقطة لدى الحديث عن إشكاليات المنهج في قراءة التاريخ الإسلامي.

---

(١) يحيى محمّد، المهمل والمجهول في فكر الشهيد الصدر، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١١ ـ ١٢: ١٦٠.

الفائدة الثامنة: القدرة على قراءة التجربة من الخارج

وهذه نقطة مهمة، فعلى سبيل المثال تمدّنا القراءة التاريخية للفكر بالمزيد من المعرفة بأمور لم يلتفت إليها حتى أصحاب التجربة أنفسهم؛ لأن خوض التجربة يفرض التأطّر بأطرٍ تفرضها طبيعة الظرف والصراع والتحولات بحيث قد يصعب أحياناً لمن يقف داخل التجربة أن يلاحظ المجمل العام للأحداث بشكلٍ واعٍ، أما من يقف خارج التجربة بعد أن تهدأ الأمور فإن بإمكانه أن يلاحظ العديد من النقاط التي لعبت دوراً في التجربة نفسها، ومن ثم، بإمكانه أن يحدّد نقاط الضعف ونقاط القوة هنا أو هناك، ما دام غير خاضعٍ لتأثير حرارة وسخونة التجربة نفسها، وأفضل مثالٍ على ذلك على صعيد علم الكلام المعاصر هو الصراع الكلامي مع المذهب الماركسي الذي امتدّ منذ بدايات القرن العشرين تقريباً وحتى أواخر الثمانينات، فنحن اليوم غير خاضعين لحرارة الجوّ الماركسي والخلاف الديني الإلحادي، من هنا بإمكاننا أن نضع الملاحظات على تجربة المتكلّم الإسلامي قبال ظاهرة الإلحاد دون أيّ تحفظ، والسبب في هذا الأمر عادةً هو أن طبيعة التجربة حينما تكون في أوجها وذروتها تدخل فيها اللعبة السياسية والاجتماعية، ومن ثمّ، لن تعود لعبةً فكرية خالصة مادام لهذه اللعبة تأثير بالغ على الأوضاع الحياتية، أما حينما تنتهي التجربة فإن الأطراف سوف يكونون أقدر على بيان واقع الأمور دون مواربة؛ ذلك أنه ليس ثمة تأثيرات سلبية حتى للنقد البنّاء الداخلي بهذا الحجم الذي كان موجوداً زمان التجربة، وهذا يعني أن القراءة الخارجية ـ بهذا المعنى للخارجية ـ تلعب دوراً كبيراً في تحديدٍ أوضح لنقاط الضعف والقوّة ربما أكثر من أصحاب التجربة نفسها وروّادها.

الفائدة التاسعة: تحديد نقاط الفراغ وكشف المبادئ المستورة

تساعد القراءة التاريخية على اكتشاف نقاط الفراغ التي خفيت أو لم يلتفت إليها السابقون والمتقدّمون، وكذلك اكتشاف أسس ومباني معرفية أو مضمونية انطلق منها المتقدّمون دون أن يسجّلوها في أفكارهم ونظرياتهم، بحيث لا يصحّ القول بأن هذه النظرية أو تلك كانت مصيبةً دون إضافة هذا

النقص البنيوي الذي لم يجر التنظير له، وإنما تمت ممارسته فقط.

والسبب الرئيس في عمليتي الاكتشاف هاتين هو طبيعة عنصر المراكمة العلمي، ذلك أن الأفكار ـ ولا سيما منها النظريات والمشاريع الفكرية ـ لا تولد عادةً بشكل دفعي، وإنما تخضع لنظام حياة متكامل؛ إذ تتراكم المعلومات والأفكار والتصوّرات نتيجة البحث والجدل والمناظرة والحوار بمختلف أشكال هذه الوسائل، وعلى إثر هذا التراكم تبدأ النظرية في أخذ تشكّلات أكثر اكتمالاً، فالنظريات ـ كالصور والرسومات ـ عندما تبدء النقطة الأولى منها لا تظهر جلياً بأجزائها ومكوّناتها ونواقصها، لكنها عندما تصبح شبه مكتملة تبدأ نقاط الفراغ بالبروز وأخذ المعالم الخاصة بها مما يسهل على الناظر لها إكمال تكوينها واكتشاف مميزات عناصرها وإخراجها المخرج النهائي، وهذا الإكمال لا يتسنى عادةً ما لم تكن هناك قراءة تاريخية تبيّن لنا: كيف اكتمل ما اكتمل من الصورة تدريجياً؟

وكمثالٍ بارز على هذا الأمر تجربة تأسيس فقه النظرية، الذي نادى به جماعة من كبار العلماء من أبرزهم السيد محمد باقر الصدر[1]، فإن فقه النظرية تعبيرٌ آخر ـ من الناحية العملية ـ عن إعادة تشكيل صور متكاملة للفقه، تعيد إنتاجه ضمن محاور وأبواب وعناوين ومداخل مختلفة، والأمر الذي يحصل ـ وهو ما أكّدته تجربة النصف الثاني من القرن العشرين ـ هو أن تجميع المفردات الفقهية المتناثرة جداً والمتصلة بنظريةٍ ما كالنظرية الاقتصادية أو السياسيّة أو الاجتماعية.. يؤدي إلى تشكّل صورة كبيرة مبرقشة، أي تتناثر فيها نقاط فراغ لم تكتمل، إن إعادة تشكيل الفقه وفق

---

(١) انظر: اقتصادنا: ٣٥٥ ـ ٤٠٥، وله أيضاً «الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد»، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ١: ١٣ ـ ٢١، وراجع حول النظرية عند السيد الشهيد: خالد الغفوري، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٢٠، فقه النظرية لدى الشهيد الصدر: ١٢٣ ـ ٢٠٤؛ وسلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٣٠، فقه النظرية عند الشهيد الصدر، باقر برّي.

أسس ذات طابع كلي حديث ـ كالدولة والفرد والمجتمع والاقتصاد والعالم والأسرة و.. وهي عناوين جديدة تلعب دوراً هاماً في إعادة إنتاج الفقه الإسلامي إذا تمّت الموافقة على اعتبارها مداخل لهذا الفقه ـ أدى ـ ويؤدي ـ إلى تشكّل صور جديدة لا تخلو من نقاط فراغ، وهذا معناه أن دراسة المسار التطوّري التاريخي للفقه يحدّد لنا ـ من خلال التجارب السابقة ـ حجم الفراغ الذي تمّ ملؤه تدريجياً، وعلى صعيد الجهود التي سعت لتحقيق مشروع فقه النظريات والفقه الكلي، كما يحدد حجم الفراغ الذي برز عندما بدأت تجربة فقه النظرية بالدخول إلى حيّز الوجود الفكري والبحثي.

وإذا أخذنا نفس تجربة فقه النظريات أنموذجاً، سنجد من جهةٍ أخرى الأسس التي سار الفقه عليها في مرحلة ما قبل هذا المشروع دون أن يلاحظ هذا الفقه نفسه هذه الأسس وهذه المسارات التي حكمته وتحكّمت في نشاطه، فعندما كان يتحدّث الشهيد الصدر في إطار قراءته منجزات الشيخ محمد جواد مغنية وغيرها عن موضوع اعتماد الفقه على النظرة الفردية الانكماشية والحاجة إلى الفقه الاجتماعي[(١)]، فقد كان يصدر في ذلك عن دراسة لتاريخ منجزات هذا الفقه، فلو لم يكن على اطلاع على تاريخ هذا الفقه ومساراته ونتاجات علمائه لما أمكنه تحديد نقطة بهذا النوع من الحساسية، لكن الأهم من ذلك هو نفس مشروعه حول فقه النظرية، ذلك أن هذا المشروع كشف عن ثغرات في بنية الفقه، ووضع الفقه أمام سلسلة من التساؤلات الكبيرة والكثيرة.

ومقصودنا من أنموذج فقه النظرية التدليل على أن قراءة تاريخ الفقه ما قبل هذا المشروع وما بعده بالنسبة لنا يكشف لنا عن نقاط فراغ عديدة عانى ويعاني منها الفقه نفسه، فعنصر المراكمة الذي عززته مقولة فقه

(١) انظر مجلّة فقه أهل البيت ﷺ، العدد الأول، مصدر سابق، وسلسلة اخترنا لك، بحوث إسلامية، محمد باقر الصدر، الفهم الاجتماعي للنص في فقه الإمام الصادق ﷺ: ٢٣٤ ـ ٢٤١.

النظرية ساعد في الإطلالة على الفقه من زاوية أخرى، زاوية تتجاوز منطق التبجيل والتعظيم الذي لا يمثل في حدّ نفسه خطأ وإنما يشكل تخطّيه وسيلةً إضافية لإكمال مسيرة الفقه كله.

ويمكن هنا إضافة مثال آخر يوضح الفكرة ويعززها، وهو مثال تفسيري، وهو قاعدة الجري والانطباق التي نظّر لها ومارسها العلامة المفسّر السيد محمد حسين الطباطبائي (١٩٨١م) مستنتجاً إياها من الأحاديث الشريفة[١]، إن دراسة الأداء التفسيري السابق على العلامة فيما يخصّ هذا الموضوع (وسنعتبر هنا أن العلامة هو الحدّ الفاصل ما قبل نظرية الجري والانطباق وما بعدها بعيداً عن أي تحديد تاريخي مدروس حول الفكرة، لأن جانب عدم تخصّص الوارد بالمورد من جوانب قاعدة الجري القديمة التطبيق والممارسة، بيد أن جانب تطبيق التأويل والبطن القرآني فيه شيء من الجدة دون استباق النتائج)، ومن ثم ملاحظة إنجاز العلامة في هذه القاعدة وصياغتها وبلورتها، يفضي إلى اكتشاف خللٍ ما في النظام التفسيري السابق الذي ـ حسب الفرض ـ كان يفتقد في تصوّراته قاعدةً من هذا القبيل، وهذا معناه أننا أمام احتمالين هما:

أ ـ أن تكون القاعدة المذكورة منطلقاً تفسيرياً للعلماء السابقين حينما كانوا يأخذون بالنصوص الروائية التي تطبّق آيةً على موارد متعددة.

ب ـ أن يكون هناك خلل معين اكتشفناه عندما عثرنا في الدراسة التاريخية على قاعدة الجري، لكن ما يبدو للباحث بعد ذلك أكثر صعوبةً واشكاليةً هو فيما إذا رفض قاعدة الجري أو حدّ من دائرتها ولو بحجّة أنها قاعدة مقبولة نظرياً لكنها على خلاف ألسِنة الروايات التي افترضت مصاديق لها، أو لا أقل بعض هذه الروايات عملياً، وهو ما سيكشف لنا عن خلل وفراغ

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ٥٦ ـ ٥٧.

في النظرية التفسيرية الماضية نصبح مطالبين بملئه أو بوضع إجابة منطقية عنه، الأمر الذي لم يكن ليحصل لولا الاطلاع التاريخي على نتاج شخص كالعلامة الطباطبائي.

وبهذا نجد من خلال قراءة المسار التطوّري التاريخي للنظريات والمحاور العلمية نقاط الخلل أو الفراغ التي جرى ملؤها تدريجياً، وبالتالي اكتشاف هذه النقاط، ومن ثم محاولة ملئها مجدداً إذا لم تتم الموافقة على الخطوات السابقة للعلماء على هذا الصعيد.

الفائدة العاشرة: رصد المسار التطوّري للعلم واستشراف المستقبل

ومن إسهامات القراءة التاريخية محاولة استكشاف مستقبل علمٍ ما من خلال قراءة مساره التطوّري حتى اللحظة الحاضرة، فإذا جاز التعبير، تشبه العلوم في حركتها التاريخية حركة التاريخ كله، لقد مثلت المادية التاريخية التي أطلقها الفكر الماركسي نقطةً في غاية الأهمية حتى لو رفضنا مضمون هذه المادية، ذلك أن ما تعتمد عليه فلسفة التاريخ الماركسي ـ ومن قبلها تطوّرات البحث التاريخي مع عصر النهضة نفسه ـ هو وجود أنظمة كونية تتحكّم بمسار التاريخ، وكأن التاريخ كتلة نلاحظ مسار تشكلها وتطوّرها ونكتشف قوانينها في مختبرٍ ما، وهذه الظاهرة ـ الفكرة نجدها عند عبدالرحمن بن خلدون الذي مثل البدايات الهامّة لعلمي: التاريخ والاجتماع في قراءة أنظمة الحياة على شبه قراءة أنظمة الطبيعة، وتنامى الوضع إلى أن وصل مع أرنولد توينبي (١٩٧٥م) وأوزفالد شبنجلر (١٩٣٦م) إلى مراحل من التنبؤ بالمستقبل[١]، وأساس هذا النوع من التنبؤ قائم على مذهب الحتمية القائل بأنظمة علّية ومعلولية في حركة الحياة كالطبيعة، ويرى مذهب الحتمية هذا في التاريخ مقولة

---

(١) اعتمد توينبي المنهج الاستقرائي في دراسة التاريخ ليصل به إلى تعميمات، موسّعاً بذلك ما أتى به قبله شبنجلر في كتابه الشهير «أفول الغرب».

لابلاس في الطبيعة، في أننا لو حصلنا على معرفة بحالة الكون في وقت محدد فبالإمكان التنبؤ بكل ما يستدعي ويتلو هذه الحالة إلى نهاية تاريخ الكون.

لا نريد ممارسة التطبيق الحرفي لهذه المفاهيم على حركة العلوم، لكنها بالتأكيد تحظى بدرجة من الصحّة في الحياة العلمية، من هنا بإمكان القارىء لحركة علمٍ من العلوم استشراف مستقبل هذا العلم، لا أقل مستقبله القريب من النموّ أو الضمور، والنجاح أو الكسل والفشل و.. فإذا قرأنا مثلاً تاريخ علم الفقه مع الدولة البويهية أو الصفوية مثلاً للاحظنا نسقاً خاصاً من التطوّر كان يحصل لهذا الفقه عقب دخوله الحركة السياسية وأنظمة الحكم بدرجة من الدرجات، وانطلاقاً من قراءة سلسلة تجارب الفقه الشيعي مع الدولة / الأمة / السياسة / الحكم.. في سلسلة حقبات ماضية، يمكننا استشراف حالة ما بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران نهاية السبعينات من القرن العشرين إلى عقود أخرى ـ بعيداً عن القول القاضي بأن الحركات الإسلامية في القرن العشرين والجمهورية الإسلامية في إيران كشفت عن خوار الفقه وضعفه ووهنه ورفعت القناع عن واقعه الزائف كما يراه البعض، فهذه مقولة أخرى تحتاج لدراسة مستقلّة ـ وذلك انطلاقاً من ضغط الواقع الذي له نتائجه المتعددة.

وهكذا إذا حاولنا قراءة تجربة التفسير الطبيعي العلمي للقرآن الكريم والتي مثّل طنطاوي جوهري وأحمد الاسكندراني، ومن بعدهما الشيخ محمد رشيد رضا صاحب تفسير المنار (١٩٣٥م)، أنموذجاً بارزاً فيها من خلال إخضاع الآيات والنصوص لنتائج العلوم الطبيعية، فقد ظهر تيار كبير بين العلماء المسلمين رأى ضرورة مواكبة العلوم الطبيعية: فاضطرّه ضغط الواقع لتقديم منهج تفسيري قرآني يحاول تحقيق وصلةٍ وانسجام ما بين النصّ القرآني والنتاجات العلمية الحديثة، هذه التجربة عندما تقرأ تاريخياً ثم تقيّم مضمونياً، سنجد فيها ـ وهذا موقف شخصي بحت قد لا تتم الموافقة عليه ـ درجة عالية من الخلل الذي يعود ـ بالدرجة الأولى ـ إلى عمليات إخضاع النص تحت تأثير مخاوف اللاوعي وهرباً من ضغط الواقع دون أن نتنكّر لدور العلوم الطبيعية في كشف حيثيات في النص الديني لم يكن ليلتفت إليها المفسّر

أصلاً، وهذه المخاوف جرّت بعضهم إلى تصوّر أن القرآن الكريم يمثل كتاباً علمياً كيميائياً فيزيائياً طبياً، ثم ظهر اتجاه يعطي الشرعية لهذه المقولات انطلاقاً من كون القرآن تبياناً لكلّ شيء، حتى ظهرت أخيراً جماعة «فرهنكستان قم» في إيران، تدّعي وجود جميع العلوم في القرآن، على شبه ما ذهب إليه الغزالي (٥٠٥هـ) في كتابه «جواهر القرآن»، ووصل الحال إلى إصدار كتاب تحت عنوان «البرنامج الكمبيوتري التوحيدي»، والذي يدّعي وجود نظام كمبيوتري على أساس مفهوم التوحيد.

وبعيداً عن تحديد مدى صدق هذه المقولة التي يرفضها العديد من العلماء الآخرين، إلا أنها حاولت أن تعطي للقرآن دوراً في الحياة من خلال إدراجه في مصادر المعرفة العلمية، ما دام هذا النوع من المعرفة هو السائد، وكنتيجة طبيعية لذلك صار من الضروري إنهاض النص وتثويره لكي يضخّ بالمعطيات العلمية.

لكننا عندما نقرأ التجربة بعد تراجع ضغط تلك المرحلة، سنجد ـ بهدوء أعصابنا ـ أن الكثير من هذه التفاسير ـ وليس جميعها ـ كان تحميلاً لا ينسجم مع قواعد اللغة العربية أو بلاغتها أو ظهورها الطبيعي، وهذه التجربة ستصبح منطلقاً لنا لندرس واقعنا الفعلي والمستقبلي على ضوئها؛ لنطبّقها في تجارب أخرى نقع فيها، وهذا ما نلاحظه اليوم بالضبط، إذ التيارات المتعددة تحاول في ظرف ضغط الواقع السياسي أو الاجتماعي هنا أو هناك أن تستنطق النصّ القرآني لصالحها، والتجارب السابقة سوف تعطينا قناعة بأن نتائج قراءة خاضعة للضغط بهذا الشكل ستكون خاطئة بدرجة عالية، وهو ما سيجعلنا أكثر انضباطاً، بل أكثر شكّاً في صحّة ما توصلنا إليه، وأكثر تواضعاً مهما كان اتجاهنا الذي نميل له؛ لأن نتائج قراءة النصّ في ظروف كهذه تقول التجربة عنها: إنها خاطئة في كثير من الأحيان ومتسرّعة وتحميلية وما شابه ذلك.

ولا نريد من هذا المثال الانتقاص من قيمة التفسير الطبيعي العلمي للنصّ القرآني الذي لا ننكر اشتماله على موضوعات علمية، كما لا نريد ادعاء

وجود قراءة موضوعية نزيهة، لكن ما نريده هو تحديد تعاطي هذا المنهج التفسيري وضبط حدوده ونطاقه وأساليبه، ومن ثم توظيف هذه التجربة في تقييم تجارب حالية أو تحديد نمط التعاطي المستقبلي مع تجارب لاحقة.

وهكذا الحال في تجربة الدعوة إلى الالتحاق بالركب الغربي والانصهار به التي ظهرت منذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، وأخذت أشكالاً متطوّرة مع شخصيات من أمثال سلامة موسى (١٩٥٨م) وطه حسين (١٩٧٣م) في بدايات حياته في الساحة العربية، وحسن تقي زاده (١٩٦٩م) و.. في الساحة الإيرانية، أو تجربة الرفض المطلق للوافد الغربي والتي امتازت بها مجموعة من التيارات السلفية..

هذه التجارب التي نلاحظ مشكلاتها الحادّة اليوم يمكنها أن تعطينا استشرافاً لمستقبل المشاريع الحاضرة المشابهة لها أو المطابقة، مع الحفاظ على الخصوصيات وعلى الزمان والمكان، وبالتالي تحدّد نمط التعاطي اللازم الإجراء مع مثل هذه المشاريع والأفكار.

وبذلك نجد أن قراءة تجارب معرفية وعلمية متقدّمة قراءة تاريخية خاصة تجعلنا أكثر قدرةً على تحديد أوضاع أفكار أو علوم أو آراء معاصرة، لاسيما من زاوية معرفية ومنهجية، ومن ثمّ تحديد المستقبل على ضوء هذه المعرفة بالواقع الحاضر.

وبعبارة أخيرة موجزة: إن العقل التاريخي ضرورة للمعرفة الدينية، وما لم نفعّل هذا العقل في نشاطاتنا الفكرية فلن نتمكّن من تجاوز الكثير من المشكلات العالقة في ساحة الفكر الديني.

العقل الديني بين المنهج العقلي والقراءة الاستقرائية للدين

تمهيد

يعد علم الإحصاء statistics اليوم من أهم العلوم التي تتوقف عليها التنمية، سواء السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية أو.. وللإحصاء حصّة أساسية من عمل الدول والمؤسسات والمنظمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية عالميّاً ودولياً ومحلياً، وكثيراً ما يرتهن مصير مشاريع أو قرارات كبرى بالنتائج التي يقدّمها الإحصاء في مجال معين.

وبصورةٍ عامة، فإن افتقاد الجهد الإحصائي في مجالٍ من المجالات يمنع من التأكد وتحصيل الضمان في استجابة أي مشروعٍ للواقع، كما يحول دون تحديد مدى نجاحه أو فشله ويجعل في الإقدام عليه شيئاً من المخاطرة.

وأمام هذا الحجم الكبير من التأثيرات التي يلعبها هذا العلم وهذه الأداة في حياتنا المعاصرة، يطرح السؤال التالي نفسه: هل يمكن توظيف هذا العلم ومنجزاته في خدمة الدين والتدين والمعرفة الدينية على غرار التوظيف الذي حصل له في المجالين السياسي والاقتصادي أم أن الدين لا يتقاطع مع هذا العلم لا من قريبٍ ولا من بعيد؟ وكما تمّ توظيف جملة من العلوم الطبيعية، سيما الطب والفيزياء في تقديم نتائج تصلح سنداً ـ بشكلٍ أو بآخر ـ للدين أو لا أقل للمعرفة الدينية، واستخدمها كثيراً العلماء المؤمنون في تثبيتهم للأفكار الدينية في القرن الأخير، أو في تفسيرهم لها بقطع النظر عن مدى نجاحهم في ذلك.. هل يمكن على النسق نفسه كسب الفائدة من علم الاستقراء والإحصاء في تحصيل نتائج معينة تصبّ في هذا الإطار أيضاً،

ليتشكل عندنا علم الإحصاء الديني لا بالمعنى السلبي لأسلمة هذا العلم بل بمعنى فتح مجالٍ جديد له هو الدين؟

وإذا كان الجواب عمّا تقدم إيجابياً فما هي مواطن هذا التوظيف والاستخدام؟ وكيف يجب أن يتم التلاقي؟ وماهي طبيعة هذه العلاقة؟

إن ما نسعى له هنا هو تقديم تصوّر أولي أو مسودّة عملٍ لوجهة نظر أو لمشروع يقوم على الإيمان بإمكانية هذا التوظيف بل وضرورته، ليُتخذ هذا العلم بما يقوم عليه من نزعةٍ استقرائية أداةً من أدوات المنهج في الفكر الديني، ولهذا فلن ندخل في التفاصيل الواسعة للمسألة، وإنما سنبذل جهدنا لتقديم صورةٍ أوليةٍ ـ كمادة للبحث والمطالعة ـ بغية توصّل الباحثين الكفوئين إلى نتيجة مرضية في هذا المجال.

علم الإحصاء

جاء في موسوعة لالاند حول الإحصاء: «جوهرياً، يُقصد بالإحصاء ـ كما يدلّ على ذلك علم الاشتقاق ـ مجموعة الوقائع التي يؤدي إليها اجتماع البشر في مجتمعات سياسية... لكن الكلمة عندنا سترتدي مفهوماً أوسع، فنحن نعني بالإحصاء العلم الذي يكون موضوعه جمع وتنسيق وقائع كثيرة في كلّ صنف، بحيث يمكن الحصول على نسبٍ عددية مستقلة استقلالاً ملموساً عن المصادفة واستثناءاتها، ودالة على وجود العلل المنتظمة التي اندغم فعلها بوجود العلل الفجائية»[1].

وفي موسوعة المورد العربية جاء: «علم جمع وتصنيف وتعليل الوقائع أو المعطيات الرقمية أو العددية، يُتخذ طريقةً للتحليل في العلوم الدقيقة والعلوم الاجتماعية، وفي المشروعات الاقتصادية على اختلافها، وهو يُعنى في آنٍ معاً،

---

(١) آندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية: ١٣٣٥ ـ ١٣٣٦.

بوصف الوقائع وبالتنبؤ باحتمالات حدوث أمر بعينه أو حالة بعينها، وعلم الإحصاء علم حديث نشأ في مطالع القرن العشرين وتطوّر تطوّراً كبيراً بعد الحرب العالمية الثانية، وانما يُعزى هذا التطوّر الكبير إلى استحداث الحاسبات الالكترونية التي تتعامل مع كميات من الأرقام ضخمة تعاملاً سريعاً»[١].

يفيد تعريف الإحصاء أنه منهج يتعاطى بالدرجة الأولى مع ظواهر رقمية وعددية معينة، ثم يقوم بتصنيفها وتحويلها إلى نسب عددية خاصة، فيستطيع بالتالي تقديم وصفٍ ميدانيٍّ مرقم وأكثر دقة للواقع، ويرفق ذلك الوصف بتقديم تصوّر علمي للعلل والأسباب التي ولّدت الظاهرة المدروسة.

وينقسم علم الإحصاء إلى قسمين:

الأوّل: الإحصاء الوصفي Ptive Statisticsscride وهو الذي يقوم على جدولة المعطيات وتصنيفها وتنسيقها مع بعضها وعرضها بشكلٍ بيانيٍّ يساعد على وصف الميزات والخصائص، فمثلاً إذا أحصينا ظاهرة المدخنين، فإن الجهد الوصفي يحاول فرز المعلومات الصغيرة التي قام بها جهاز الإحصاء على الأرض، واختزالها وعرضها ببيانٍ يشير إلى أنه في سنة كذا كان معدّل المدخنين هو كذا، وبعده بسنةٍ كان كذلك وهكذا...

الثاني: الإحصاء الاستدلالي التحليلي Inferential statistics، وهو إحصاء يعتمد على تحليل المعطيات وتفسيرها ودراسة أسبابها ومناقشتها وتأثيراتها والعوامل المؤثرة فيها سلباً أو إيجاباً[٢]، وبالتالي فهذا الإحصاء - كما يقول الدكتور عبد الرحمن عيسوي - يسمح للباحث بإصدار أحكام أو التنبؤ أو ما شابه ذلك[٣]. كما «تساعد الطرق الإحصائية في معرفة أثر كل

---

(١) منير البعلبكي، موسوعة المورد العربية ١: ٥٠.

(٢) المصدر نفسه؛ وراجع عبدالرحمن عيسوي، الإحصاء السيكولوجي التطبيقي: ٥ ـ ٦.

(٣) عيسوي، الإحصاء السيكولوجي التطبيقي: ٥ ـ ٦.

عامل من العوامل المختلفة على السلوك (أو غيره) والتحكم في هذه العوامل وضبطها»[(١)].

ويساعد الإحصاء على تنظيم المعلومات المبعثرة والمكدّسة والتي تكون إما بلا فائدة (أو خطرة أحياناً)، فهو يمنحنا رؤيةً أوضح وأكثر ترتيباً للأشياء[(٢)]، بل يساهم أيضاً في تحديد درجة الثقة التي نوليها لما حصلنا عليه من نتائج ويحدّد لنا مدى التعميم والشمول[(٣)].

لقد أصبح الإحصاء من العلوم الأساسية والضرورية التي يدرسها طالب علم النفس في جميع جامعات العالم، والمعروف أن الإحصاء لا يفيد في الدراسات النفسية و.. وحسب، ولكنه أيضاً أداة مفيدة جداً في العلوم الاجتماعية والانثربولوجية والاقتصادية وعلوم الحياة والعلوم الزراعية، وكل الدراسات التي تعتمد على العينات[(٤)].

من هنا، كان المنطق الإحصائي والتفكير الإحصائي والعمليات الإحصائية والاستدلال الإحصائي كلها ـ كما يقول عيسوي ـ[(٥)] من سمات الأخصائي الناجح.

إن قدرة الإحصاء على تقديم وصفٍ دقيق للظواهر يمنحه القيمة الكبرى، فالوصف الدقيق الرياضي أكثر دقةً من الوصف اللفظي، والدقّة والموضوعية من سمات العلم الحديث[(٦)]، فالعلماء يشعرون بأنهم على أرضٍ

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه: ٩.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه: ٦.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

صلبة عندما يستطيعون أن يعرضوا نتائجهم عرضاً كمياً[١].

ويمكننا فهم الإحصاء بصورة مختصرة، كالتالي:

أولاً: الإحصاء قادر على توصيف الظواهر توصيفاً رقمياً كمّياً دقيقاً وأكثر وضوحاً وقرباً من الواقع.

ثانياً: يستطيع الإحصاء أن يفسرّ الظواهر، ويحدد مدى تأثير العوامل المفترضة، كما يمكنه التنبؤ بالمستقبل بالمعنى العلمي للكلمة.

ثالثاً: يعتمد الإحصاء المعادلاتَ الرياضية وحساب الاحتمالات، ويرتكز على أسسٍ علمية رياضية مبرهن عليها.

رابعاً: الإحصاء ـ كما في موسوعة لالاند[٢] ـ ليس علماً، وإنما هو منهج وعقل وتفكير وآلية تأمل ونمط قراءة؛ فهو غير محدد بمادة علمية سوى بتلك التي تحتوي نظام العينات.

خامساً: ترتكز عملية الإحصاء التحليلي على فرضيات متلقاة من علوم أخرى تلعب دوراً في تحديد التقييم، وهذه نقطة في غاية الأهمية سيما إذا أردنا تفعيل العمل الإحصائي في الساحة الدينية.

والمقصود هنا أن دراسة الإحصاء لظاهرة معينة لا تسمح له منفرداً أن يحكم إيجاباً أو سلباً على الواقع بمعزل عن التصورات التي افترضها في أنموذجية هذا الواقع، وبالتالي فهذه التصورات هي الحدّ والميزان الأساس في الحكم بأن المؤشر الإحصائي يتخذ جانباً إيجابياً في نتائجه أو سلبياً.

فمثلاً، إذا أردنا إحصاء معدّل الذكاء لدى مجموعة من التلاميذ، فمن الطبيعي أن تكون الأسئلة التي نطرحها عليهم مثلاً ذات صلاحية للتدليل على هذا المعدّل بحسب سنّهم وعمرهم، وهنا معناه أننا فرغنا ـ في المرحلة الأسبق

(١) المصدر نفسه: ١١.

(٢) موسوعة لالاند: ١٢٢٦.

ـ عن البرهنة على أن الأنموذجية في الذكاء تتكشّف من خلال مدى القدرة على الإجابة عن هذه الأسئلة وليس أي أسئلة أخرى، وهكذا الحال في الدين، لابد أوّلاً من وضع قاسم مشترك يقع مورداً لاتفاق المفكرين حول أنموذجية اجتماعية معينة ليرشدنا الإحصاء إلى الوضع القائم وفقاً لهذه الأنموذجية، أما نمذجة بعض التصوّرات الشرقية أو الغربية ثم إجراء إحصاءٍ على أساسها فهو أمر ـ على أهميته ـ لا يمكنه أن يجعل النتيجة التقييمية للإحصاء ملزمةً علمياً بصورة عامة أو غالبة؛ من هنا فعملية النمذجة يجب دراستها بهدوء أولاً كما يجب أن تعطى النتيجة الاحصائية قيمتها العملية على ضوء الأنموذجية المفترضة دون تحميل أو فرض على الأنموذجيات الأخرى، وهو أمر نواجهه في الخلاف الإسلامي الغربي حول موضوعة حقوق الإنسان، وهو خلاف سيبقى إجترارياً واستنزافياً ما لم يجر النقاش في البُنى القبلية الفلسفية للتصوّر المفترض حول الإنسان كظاهرة.

التوظيف الإحصائي في مجال الدين

بعد أن تعرّفنا في هذه المقدّمة ـ بصورةٍ موجزة ـ على علم الإحصاء ونمط التفكير الإحصائي، من الضروري أن نحاول تلمس المواقع الدينية التي يمكن للعقل الإحصائي أن ينفذ إليها، ووضع اليد على أماكن توظيف مثل هذا العقل في المجال الديني، وهو ما سنتعرّض له ضمن محاور ونماذج مختصرة ومشيرة.

نظرة تاريخية نقديّة للتوظيف الإحصائي دينياً في الساحة الإسلامية

ليس هناك ما يرشد إلى توظيفٍ إحصائي استقرائي في الدائرة الدينية سوى مجموعة متفرّقة من الكتابات التي ظهرت في القرن الأخير، وحاولت أن تثبت مقولات أخلاقية أو حقوقية إسلامية من خلال الاستعانة بالإحصاءات التي تدلّ على مدى المخاطر التي تحدث نتيء : الابتعاد عن هذه التعاليم

الدينية من قبيل ما يرتبط بالزنا واللواط وشرب الخمرة و.. وهي إحصائيات تمّ إجراؤها من قبل الآخرين لأهداف أخرى قد لا يكون لها ارتباط قوي ودائم بالهدف الذي نتوخّاه نحن من إحصاءٍ من هذا القبيل.

وهذا النوع من الكتابات والتوظيفات على أهميته وضرورة مواصلته يعاني من مجموعة مشاكل أهمّها:

١ ـ انحصاره في الدائرة الجدلية؛ لأن الهدف هو تبكيت الخصم وإبطال تصوّراته، فإننا نريد أن نثبت له مضرّات عدم تجنّب الخمرة، والمنطق الجدلي ـ بهذا المعنى للكلمة ـ لا يمكن أن نبني عليه مشروعاً بقدر ما نهدف من خلاله إلى نقد مشروع آخر، ونحن اليوم بحاجةٍ ماسّة إلى مشاريع تأسيسية يمكن وضع بناء عليها لا إلغائية ـ فقط ـ يهدف منها إبطال وتجنب رؤى الآخرين، فهذه الملاحظة لا تعني إفراغ هذا الجهد من قيمته، وإنما تعني إكماله ليتحوّل إلى مشروع تأصيلٍ وبناء.

٢ ـ إن الإحصاءات التي تمّ الاعتماد عليها ترصد ـ في الغالب ـ المجتمع الغربي، كإحصاءات معدّلات الجريمة أو الزنا أو.. ونادراً ما يكون اهتمامها منصباً على المجتمع الإسلامي الذي نتوخّى ـ كما سنلاحظ ـ التعرّف على معادلةٍ معينة فيه، دون تهميش دور المعلومات التي يقدّمها لنا الإحصاء عن المجتمعات الأخرى، فالخطوة كانت ناقصة وبحاجةٍ إلى تكميل.

٣ ـ إن مجموعةً من هذه الإحصاءات غير نافعة لوحدها حتى في الردّ على الآخر، فكون ٨٦% من فتيات الجامعات أو المدارس في سويسرا أو أمريكا أو.. يضعن في حقائبهنّ أقراصاً لمنع الحمل مثلاً أو.. لا ينفع في الردّ على الآخر؛ لأن الآخر يعتبر ذلك علامةً صحيةً وحالةً غير مَرَضية، بل على العكس يرى أن عكس ذلك هو عين المَرَضية، ومجرّد تقديم معلوماتٍ من هذا القبيل لا يفيد شيئاً ـ على هذا الافتراض ـ سوى في تحريك مشاعر الإنسان الشرقي الذي له طبيعة خاصة في هذه الأمور.

٤ ـ إنّ مجموعةً لا بأس بها من هذه الكتابات قدّمت عرضاً لإحصاءات

كثيرة دون أن توثقها، أو أنها وثقتها بمصادر صحفية من الدرجة الثانية، لا تملك ـ دائماً ـ القيمة العلمية والاعتبار لتمنحها بالتالي الحجية والدليلية، ومراجعة بعض ما كتب في هذا الصدد من قبل بعض العلماء والباحثين المصريين أو الإيرانيين أو الباكستانيين أو الهنود يؤكّد ذلك، وهذه مشكلة جادّة تنسف أحياناً كلّ القيمة التي تكتسبها النتيجة النهائية المطلوبة من وراء الاستعانة بمثل هذه الإحصاءات، ومن هنا فهي بحاجة إلى اعتماد مصادر موثوقة ـ عالمياً ودولياً ومحلياً ـ ومن أكثر الطرق قرباً ومباشرة، وهو أمرٌ صار اليوم متوفراً بصورةٍ كبيرة جداً.

إلى غير ذلك من الأخطاء والنواقص التي ستظهر للقارىء خلال تقديم الاقتراح الآتي دون أن نلغي قيمة كل هذه الجهود إطلاقاً.

ولا يفوتنا التذكير بأن هناك جهوداً في هذا الإطار ـ غير ما تقدم ـ أبرزها ما قدّمه الشهيد الصدر، ومن هنا فلا ندّعي أن الجهد الإحصائي ليس له وجودٌ في الدائرة الدينية أصلاً، وإنما نريد أن نتحدّث عن أنّ كثيراً من هذه الجهود كانت منقوصةً والأهم أنها لم تتحوّل إلى ثقافةٍ معاشة وعقل حاكم، ومن هنا اعتُمدت الألفاظ في الفكر الديني شارحاً للمفاهيم لا الأرقام.

ميادين استخدام التفكير الاستقرائي الإحصائي في الدراسات الدينية

وعلى أي حال، وبالعودة إلى صلب الموضوع، يمكن توظيف الآلية الإحصائية دينياً ضمن محورين هما: المحور النظري، والمحور الميداني.

أولاً: المحور النظري المعرفي

ونقصد بهذا المحور التوظيفات التي يجري استخدام الجهد الإحصائي فيها بهدف التوصل إلى معارف دينية أو إثبات أو نفي أفكار دينية أو منسوبة إلى الدين.

والذي يبدو أن أبرز ـ ولعلّه أول ـ مفكر قام بهذه الخطوة أو نظّر لها

هو الشهيد محمد باقر الصدر في منهجه الاستقرائي المعرفي الذي وظّفه في علم الأصول والفقه والكلام والرجال والحديث و.. فقد استخدم هذا المفكّر الدراسات الاستقرائية عموماً ـ ونعتمد هنا قدراً من التسامح في استخدام مصطلحي: الاستقراء والإحصاء ـ وبُناها الفلسفية والرياضية في تأسيس تصوّرات ومناهج على صعيد العلوم الدينية، ونجح بالتالي في تقديم بنية معرفية جديدة ومتميزة في النطاق الديني. والمقام هنا ليس مقام الحديث عن فكر الشهيد الصدر إلا أنه يمكن تقديم موجزٍ سريع لبعض النماذج مما قدّمه الشهيد أو لم يقدّمه على هذا المستوى النظري أبرزها:

الأنموذج الأوّل: ما قدّمه الشهيد الصدر في مجال الفلسفة والكلام فيما يتعلّق بمسألة إثبات الباري تعالى، إذ استبدل القبليات العقلية التي جرى عليها الفلاسفة والمتكلّمون، مستبعداً مقولات المحرّك الأوّل والإمكان والوجوب والحاجة والفقر والوجود والتواطؤ والتشكيك و.. استبدل ذلك بنهج استقرائي، فقام بملاحقة ظواهر كونية عديدة لاحظ من خلال حجم الاحتمال الذي تتطلّبه كل جزيئة لتجتمع على هذا الشكل المنتظم جداً مع ملايين الجزيئات الأخرى، لاحظ أن الفرضية الوحيدة التي يمكنها أن تفسّر هذا الاجتماع والانسجام هي فرضية وجود الخالق الحكيم تعالى، وأن أي فرضية أخرى من قبيل الصدفة أو غيرها غير محتملة رياضياً؛ لأن احتمال حصولها على هذا النحو يساوي الواحد من المليارات الكثيرة جداً، وهو احتمالٌ منعدم ذهنياً وفق المنطق الذاتي للمعرفة ومنطق الاكتشاف العلمي[1].

وتتبعُ الشهد لمفردات الظواهر الكونية من معطيات العلوم الطبيعية ما هو إلا عملية إحصاء استقرائي توصيفي، أعقبه الشهيد وفق بناه الفلسفية

(١) محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٠٢ ـ ٤١٣؛ وأوضحه مبسّطاً في «المرسل، الرسول، الرسالة»، راجع: الفتاوى الواضحة: ٢٦ ـ ٣٠.

بإحصاء استدلالي نجم عنه إثبات الصانع تعالى.

الأنموذج الثاني: ما أشار له السيد الصدر أيضاً في كتاب المعالم[١] وطبقه في اقتصادنا[٢]، من تجميع كلّ النصوص والأحكام التي تلتقي في محورٍ واحد بمدلولها المطابقي أو الالتزامي أو التضمني، وبتكاثر القرائن الاحتمالية على المركز يصل الباحث إلى اليقين ضمن شروط منطقية ورياضية خاصة.

والمثال الذي استخدمه الصدر في «اقتصادنا» يتلخص في ملاحظة مجموعة أحكام متفرقة ومتباينة المورد تحكم بسببية العمل للملكية، كصيد الطيور والأسماك والعمل في إحياء الأرض والمعدن و.. فاستحصل نتيجة هذا التجميع والإحصاء لعيّناتٍ موزعة وكثيرة نتيجةً كبروية مفادها: «العمل أساس الملكية»، وهذا نهج لو جرى توسعة تطبيقه لأحدث ما يشبه الثورة الفقهية، ولأصّل الكثير من مقاصد الشريعة وأهدافها العامّة.

الأنموذج الثالث: أن نعمد إلى تتبع وإحصاء نصوص اتجاهٍ معين عند الرواة مثلاً؛ لنلاحظ تميّز هذه النصوص بخاصية غير موجودة لدى الرواة الذين لا ينتمون إلى هذا الاتجاه، وهذا عمل استقرائي في حد ذاته يجري في المرحلة التالية تحليله، ووفقاً لذلك قد نستطيع اتخاذ موقفٍ ما من هؤلاء الرواة أو من ذاك الصنف من الروايات، إيجاباً كان الموقف أو سلباً، وهكذا إحصاء نصوص الواقفية، الفطحية، الباطنية، الغلاة، المفوّضة، الإمامية، الحشوية، أهل السنّة، الرواة المعروفون بولاءاتهم للسلطة الحاكمة، أو المعروفون بمعارضتهم الشديدة لها سيما المشاركين في عملٍ مسلّحٍ ضدها.. نصوص الرواة العرب وغير العرب، أو رواة المدينة والعراق.. فإن هذه الإحصاءات وتحليلها تنفع في الحكم على جملة من رواياتهم، سيما تلك التي تتعلّق بقضايا

---

(١) المعالم الجديدة للأصول: ١٧٠ ـ ١٧١.

(٢) اقتصادنا: ٥٣٣ ـ ٥٣٧.

تمسّ توجهاتهم الفكرية والعقائدية أو تمسّ قومياتهم وأعراقهم ولغاتهم وأعيادهم وعاداتهم وتقاليدهم، كنصوص تقسيم أنهار الدنيا إلى أنهار جنةٍ وأنهار نار كمثالٍ بسيط، أو نصوص لغة أهل الجنة وأهل النار، أو بعض أنواع الأطعمة المعروفة في بلدان محدّدة، إلى غيرها من الأمثلة الكثيرة، والتي من بينها النصوص التي تذمّ بعض عادات الفرس وتمدح بعض عادات العرب وبالعكس، أو ما ورد في ذمّ بعض الأقوام كالأكراد.. فإن التأمل في رواة هذه النصوص قد يوحي للباحث بشيء من القرينية والاستشهاد.

وهكذا إجراء فرزٍ للنصوص التي رواها كبار العلماء من الرواة أو صغارهم أو الرواة العاديين، يمكنه أن يساعدنا في مسألة تحديد الخطاب والأسلوب؛ لنجد درجة دخالة الراوي في نقل الرواية، ودقته من حيث اللفظ والمعنى، فإنه كلّما كان أكثر تخصّصاً فيما ينقله كلما كانت درجة ابتعاده عما يرويه أبعد طبيعةً.

وهناك ما يشبه هذه الخطوة ـ مع الفارق الطبيعي ـ في النص القرآني، فقد أحصى العلماء والمفسّرون الآيات والسور المكية والمدنية، وقاموا بتحليل الموائز بينها وخرجوا من ذلك بالكثير من المعطيات المفيدة.

وهكذا أيضاً عمليات الاستقراء الزمني للنصوص عن المعصومين عليهم السلام قد تفيد في قراءة طبيعة ردود الفعل المختلفة في الظروف الزمنية المختلفة، فمثلاً إذا أخذنا عينةً وقمنا بتتبّع زمني لما ورد فيها من نصوص؛ بحيث فرزنا نصوص كل معصوم أو كل حقبة على حدة، فقد نعثر على بعض المعطيات، وكأنموذجٍ حاصل فعلاً فكرةُ خمس أرباح المكاسب التي ذهب بعض الفقهاء الشيعة إلى أن نصوصها ظهرت في زمن الصادقين عليهما السلام، فقد تسبّبت هذه الفكرة بفتح الباب أمام الكثير من التحليلات التي أوصلت بعض الفقهاء إلى تأسيس مباني أصولية وفقهية لتفسيرها.

ومن هذا القبيل ترقب النصوص التي سبقت وأعقبت حادثةً تاريخية معينة كتحوّلٍ سياسي أو ظهور فرقة مذهبية أو سياسيّة جديدة وهكذا..

وفي هذا الإطار، تدخل مسألة استقراء النصوص الطويلة، وفرزها عن النصوص القصيرة ودراسة الميزات، أو تتبع النصوص الشفاهية وفرزها عن المكاتبات وتحليل الخصائص.

مثل هذه النماذج ـ وغيرها الكثير ـ مجالاتٌ واسعة لعمل الاستقراء والإحصاء ونظرية الاحتمال، وأرضيةٌ مناسبة لبروز أفكار صغيرة جديدة ومتفرّقة، وهي نافعة ـ إذا جرى تنسيقها ـ في أحكام وحالات عديدة.

وليست النتيجة المتوخاة من وراء ذلك كله هو تصحيح نصٍّ أو رفضه فحسب، بل حتى ميزات أخرى متعلقة بالأحكام الأولية والثانوية، وبالاحكام ذات الديمومة أو المرحلية، وغير ذلك الكثير على صعيد الفقه، ولعلّ ما هو على الصعيد غير الفقهي أكثر.

الأنموذج الرابع: ما يتعلق بتحليل الخطاب، فإن الباحث إذا أراد قراءة شخصية كاتبٍ ما أو استشراف فكره مثلاً يمكنه أن يرجع إلى الكتاب الذي ألّفه ويقوم بإجراء عَمَلٍ استقرائي إحصائي، فمثلاً إذا لاحظ وجود عدد كبير ومميّز من كلمة الحبّ، فإن هذا يمنح الباحث تصوّراً عن عقلية الكاتب، وإذا وجد كلمة المعنويات كثيراً فإن ذلك يضيف عنده معطى جديداً وهكذا، وطبعاً فهذه طريقة لها ضوابطها لكنها بالتأكيد ـ ودعم من الدراسات النفسية ـ تستطيع أن ترشد القارىء إلى طبيعة تفكير الكاتب، بما لا مجال للإطالة فيه هنا.

هذه الطريقة يمكن تطبيقها على النص الديني، وأخص بالذكر هنا القرآن الكريم، إن إحصاء كلمة القتال، المحبة، السلام، المغفرة، القوّة، الرحمة، الأوامر، وصيغ النواهي، المؤمنين، الكافرين، العفو، الصدق، الويل، النبي، الإيمان، الإسلام، بني إسرائيل، الجنة النار، القيامة.. وإجراء مقايسات يمكنه أن يرشد إلى معطيات كثيرة جداً في تحديد البنى المفاهيمية التي طرحها القرآن الكريم.

فمثلاً، إحصاء آيات القيامة والآخرة بما يزيد أو يقرب من الألفي آية،

يمكن تحليله ومعرفة حجم الدور الذي تلعبه فكرة الآخرة في الدين الإسلامي، وكذلك إحصاء الآيات المتحدّثة عن الجهاد والقتال والنفر.. يمكنه أن يرشد إلى موقعية هذه الفريضة ومقدار أهميتها عند المولى سبحانه وتعالى، وهكذا تجميع الآيات التي ورد فيها تعابير المحبة والسلام والرحمة والرأفة والمغفرة واللطف و.. يمكنه أن يقدّم بتحليله رؤى عديدة حول هذه العناوين عقائدياً وحقوقياً، وهكذا إحصاء الكلمات المتحدثة عن الصدقة والزكاة والإنفاق ونحوها من شأنه أن يدلّل على المكانة التي تحتلها هذه المفاهيم في المنظومة الأخلاقية والحقوقية الإسلامية..

وتلعب هذه الطريقة دوراً مهماً في تحديد السلم الرتبي للمفاهيم والأحكام كما أشار إليه بعض الأصوليين[1]، أو في تحديد ما يسمّى اليوم: ذاتي الدين وعرضيّه، فإن كثرة نصوص فكرةٍ معينة أو حكم معين يمكنها أن تدلل على مقدار الأهمية، وبالتالي كيفية تقديم أحدهما على الآخر في موارد التزاحم ورسم الأولويات.

ولكي أقدّم مثالاً دالاً هنا، آخذ علم الفقه الإسلامي، فقد أخذ هذا العلم موقعاً كبيراً في الحياة الإسلامية حتى طغى ـ أحياناً ـ على البُعدين: القيمي الأخلاقي، والعقدي الكلامي، مع أن جميع آيات الفقه والأحكام في القرآن الكريم، التي لا تزيد ـ على ما هو المعروف ـ عن خمسمائة آية، وقيل: إنها تبلغ الألف، يجعل مجال الفقه في القرآن الكريم، لا يبلغ السدس على تقدير، ولا حتى عُشر القرآن على التقدير المعروف لآيات الأحكام، بينما نصوص الأخلاق والموعظة والعقيدة و.. أكبر من ذلك بكثير، وهذا ما يمكنه أن يرشد إلى مسلسل أولويات في العلوم الدينية نفسها، وفي الوعي الجمعي للمجتمع الإسلامي أيضاً.

---

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول: ٧.

إلا أن هذه الطريقة يجب أن تستبعد الاحتمالات الأخرى في تفسير سبب الكثرة الكمية، فلعلّ الظرف الزماني قد فرض أحياناً شيئاً من هذا القبيل، وهو أمر أكثر ما يكون في عالم الروايات، كما بيّن ذلك الشهيد الصدر في مباحثه الأصولية[١].

إلى غير ذلك من النماذج العديدة التي نعرض عنها طلباً للاختصار.

ثانياً: المحور الميداني العملي

ونقصد بهذا المحور المجال الميداني للدين، وسوف نحاول أن نبحث هذا المحور ضمن نقطتين، نتعرّض في إحداهما للتأثيرات الميدانية للدين، فيما نحاول في الأخرى أن نقرأ المؤسّسة الدينية على ضوء التفكير الاستقرائي الإحصائي.

النقطة الأولى: القراءة الميدانية للدين

فكرة دور الدين في حياة الإنسان كتب عنها الكثيرون من أبناء الديانات المختلفة، وحاولوا أن يؤكّدوا من خلال كتاباتهم وكلماتهم أن للدين دوراً إيجابياً في الحياة البشرية، وأنه إذا ما طبّق فمن شأنه أن تنعم البشرية في ظله بالرفاهية والاستقرار والرخاء، وقد استفيد هذا المعنى من بعض النصوص الدينية نفسها، كما في قوله تعالى: ﴿**وألّو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءاً غدقا**﴾ (الجن: ١٦)، ﴿**ولو أنّ أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركاتٍ من السماء..**﴾ (الأعراف: ٩٦).

وقد أثارت هذه العلاقة بين التطبيق السليم للدين وبين تحقيق السعادة الإنسانية حفيظة جملة من العلماء والباحثين، فأخذوا يستطلعون طبيعة هذه العلاقة ويحاولون قراءتها فلسفياً عرفانياً نصّياً، فالصدقة مثلاً كيف تدفع

---

(١) المصدر نفسه.

البلاء؟ هل هناك رابطة وحلقة وصل غيبية بين دفع المتصدّق للصدقة وبين اندفاع بلاء الاصطدام بحادث سير عنه، أو أن دفعه للصدقة يؤدي ـ بحسب تسلسله الطبيعي المادي ـ إلى تداعيات تفضي بدورها إلى انخفاض حجم الكوارث والمصائب في المجتمع، فيندفع ـ من ثمّ ـ البلاء عن هذا المتصدّق بوصفه أحد أفراد هذا المجتمع؟ الأمر الذي يترك أثره في تحويل مسار الخطابات الدينية من خطابات فردية إلى خطابات جمعية ومجتمعية.

وبعيداً عن الجدل في هذه المسألة ـ وهو جدل مطلوب ومنتج ـ فإن ما تشترك فيه كلتا الرؤيتان هو التأثير الواقعي للتطبيق الديني، أي أن تنفيذ تعاليم الدين ـ كلاً أو بعضاً ـ من شأنه أن يؤدي من الناحية العملية والميدانية إلى انعكاساتٍ حقيقيّة على حياة الإنسان ـ فرداً ومجتمعاً ـ على المستوى الدنيوي، كما تلك الحاصلة على الصعيد الأخروي، وكما هي الانعكاسات السلبية الأخروية كالعذاب والبعد من الله تعالى بوصفها نتيجةً لمخالفة التعاليم الدينية، كذلك النتائج السلبية الدنيوية بوصفها معادلاً لهذه النتيجة في هذا العالم.

وهذه النظرية يفترض بها ـ بحسب السياق المتقدم ـ أن ترتكز على مجموعة أسس ومرتكزات جرى الفراغ عنها في علمي: الأصول والكلام، ومن أبرزها قانون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، وبعض نتائج بحث العقل العملي كقاعدتي: اللطف والأصلح، وغيرهما مما ذهبت إليه العدلية من الشيعة والمعتزلة.

غير أن الطريقة الكلامية في إثبات معادلة السلب والإيجاب بين الإجراء العملي للدين وعدمه وبين النتائج الموضوعية المترتبة على ذلك هي ـ على أقصى الحدود ـ طريقة عقلية تعتمد المنطق الصوري في إثبات الأمور، فتؤكّد المعادلة دون أن تدلّنا على مفرداتها في الخارج؛ أي أنها تقف أمام القضايا الذهنية لتضعها في نسق الترتيب المنطقي المقرّر سلفاً، فتؤكّد الصغرى ـ ولو كانت بنفسها إطاراً كلياً ـ انطلاقاً من الكبرى؛ فهي طريقة تنازلية لا

تصاعدية، أما على المستوى العملي ـ أي في الواقع الفعلي ـ فهل أن الأحكام التي طُبّقت بين المسلمين كان لها تطابق ـ بحسب النتيجة ـ مع تلك المعادلة الكبرى التي أسّسها علم الكلام الإسلامي؟ هل أن ترك المسلمين لشرب الخمرة ـ بأيّ نسبة كان ـ قد حقق عملياً وميدانياً نتائج إيجابية ملحوظة أم أنه سبّب في تورطهم بسلبيات عديدة أخرى؟

هذا النوع من القراءة للمصالح والمفاسد الناجمة عن إجراء الدين بوصفه عقيدة أو إيماناً أو مفاهيم أو أخلاقاً أو عادات أو شريعة.. ـ لا فرق ـ ينطلق في التقييم من الأسفل ثم يصعد ليثبت النتيجة وليدلّل بالأرقام ـ لا بالعناوين ـ على تلك القاعدة الكلامية وأمور أخرى أيضاً، وهو ما نسميه القراءة الميدانية للدين، والتي يمكنها أن تلتقي وتدعم الأطروحات الحديثة في علم النفس الديني أو علم الاجتماع الديني، لكن لا على طريقة تحليل النصوص، كما فعله جملة من الباحثين، وهو جهد هام وضروري جداً، وإنما على طريقة تحليل الواقع ـ من أفراد وجماعات ـ وقراءة تأثيرات الدين في هذا الواقع الإنساني، وهو أمر يعتمد ـ بالدرجة الأولى ـ على منهج العمل الاستقرائي الإحصائي.

عيّنات دالّة من القراءة الميدانية للدين

ولا بأس هنا بذكر نماذج موجزة؛ لتقريب الفكرة إلى الأذهان.

العينة الأولى: الظاهرة الرمضانية، فإن تتبع تأثيرات هذه الظاهرة ـ نفسياً وروحياً وجسدياً ـ يمكنه أن يقدّم لنا صورة ميدانية عن نتائجها، وكمثال بسيط، نحن نرى أن الكثير جداً من غير المتدينين فضلاً عن المتدينين يحاول ـ هيبةً من قداسة هذا الشهر الناشئة من بُعده الديني ـ أن يبتعد قدر الإمكان عن الذنوب، فترى بعضهم يصلّي فقط في شهر رمضان ويترك شرب الخمرة ويحاول الابتعاد عن السرقة ونحوها، هذه الظاهرة البسيطة إذا أخضعت لإحصاء يمكنه ـ ونحن هنا نستقرب لا نجزم لأننا لم نخض التجربة

كاملةً ـ أن يؤكد لنا انخفاض معدلات الجريمة في المجتمع الإسلامي في هذا الشهر، وهكذا الجانب النفسي والجسدي..

العينة الثانية: ظاهرة الصدقة تدفع البلاء، المستمدّة ـ بوصفها سلوكاً اجتماعياً عاماً ـ من النصوص الدينية، فإننا لو حسبنا الحالات التي يتصدّق فيها كل فرد مسلم كل سنة نتيجة تعرّضه لحادثٍ مؤلم أو خوفاً من تعرّضه له، لربما جمعنا مليارات الدولارات سنوياً مما يصرف على الفقراء لا أقل كثيره، وهذا من شأنه أن يحدّثنا عن مدى الآثار الطيبة التي تحدثها قناعة من هذا القبيل على صغر حجمها، إلا أن التعالي وتوسعة الأفق من الجانب الفردي إلى النظرة الشاملة يرفع من شأن هذا المفهوم الديني.

العينة الثالثة: فكرة رعاية اليتيم النابعة في المجتمع الإسلامي من الدافع الديني غالباً، فإن إحصاءات بسيطة على تأثير هذا الدفاع يمكنها أن تدلنا على مئات الالآف من الأيتام ـ وربما الملايين على مستوى العالم الإسلامي ـ الذين ينعمون بدرجة أو بأخرى بالنعم المادية من خلال هذا الدافع، وأمر من هذا القبيل يمكن قراءة تداعياته النفسية والاجتماعية، فإن سدّ حاجات اليتيم ـ كلاً أو بعضاً ـ يؤدي إلى الوقاية من تولّد عناصر إجرامية ومكوّنات فاسدة وعدوانية في المجتمع..

العينة الرابعة: صلة الأرحام التي تعود الكثير من جذورها ودوافعها ـ ماضياً وحاضراً ـ إلى أسباب دينية، فإن قراءةً إحصائية لتأثيراتها قد ترشدنا إلى حجم الكوارث الأسرية التي يتم تلافيها عبر هذا المفهوم، لا أقل على المستوى الاقتصادي؛ إذ تساهم هذه الألفة في سدّ العجز الاقتصادي نسبياً لعوائل كثيرة من خلال حسّ القرابة الحي، وبالتالي إلى تفادي ظواهر شاذة في المجتمع نتيجة إقفال أبواب الخلاص المادي.

العينة الخامسة: ظاهرة البكاء الديني في قراءة القرآن أو الصلاة أو جوف الليل أو الدعاء أو التوبة أو.. ويمكن تقديم قراءة إحصائية تلاحظ تأثيرات هذا البكاء على الفرد المتدين مرفقةً بدراسة نفسية علمية، ولعلنا

نجد ـ كما قيل ـ أن الكثير من الاحتقان أو الإحباط أو الضغط النفسي أو الإرهاق العصبي أو القلق والاضطراب يمكن تنفيسه من خلال هذا البكاء..

وهكذا الحال في ثقافة التوبة والاستغفار وحدّها من ظواهر اليأس والقنوط والإحباط والفشل والركود، سيما فيما يعتبره المجتمع أيضاً ذنباً كبيراً يُنبذ صاحبه عليه.

العينة السادسة: المفاهيم الدينية فما يتعلّق بالغنى والفقر، وهو ما يمكن قراءة تأثيراته ميدانياً لنجد مدى حدّها من الفارق الطبقي، ومن مفاهيم الاستغلال والاستعباد، ومن أمراض التكبر والتعالي، وقد نعثر في هذا البناء المفهومي على السر في قدرة هذه المفاهيم المنتجة لمثل الخمس والزكاة والصدقات ورعاية الأيتام و.. على الحدّ من إحساس الغربة لدى الطبقة الفقيرة، وتهدئة ثورتها وإحباطها النفسي، وبالتالي تجنّب مؤثرات اجتماعية ذات طابع ثوري، على غرار ما حصل في روسيا القيصرية وبعض ما حصل في التاريخ الإسلامي.. وهكذا الحال في فكرة الخمس والزكاة وإيجابياتهما الضخمة، مهما كان حجم السوء في التوزيع.

العينة السابعة: ثقافة المحرّم الديني، والأعمال على قدر المشقة، ودراسة مدى تأثير ثقافة تجنب المحرّم المملوّ باللذة والرخاء على الشخصية التي يتميز بها المؤمن، فقد نجد عناصر قوة الإرادة والصلابة والإصرار والجدّية والتحمّل والصبر والثبات في هذه الشخصية بصورة متميزة، قد لا نجدها في الكثير من الشخصيات الأخرى.

العينة الثامنة: فكرة احترام الوالدين وقداستهم المستمدّة والراسخة في الثقافة الدينية حالياً، وقراءة دورها في الحدّ من مشكلات العجزة وكبار السنّ النفسية والعاطفية؛ إذ تدفع هذه المفاهيم إلى إيواء الوالدين والاستغناء عن دور العجزة، وهذا من شأنه أن يوفر الأمن والطمأنينة والاستقرار، فضلاً عن التلاحم الأسري..

العينة التاسعة: الزواج المؤقت، ودراسته ـ ميدانياً وإحصائياً ـ مع تحليل

نفسي واجتماعي، خصوصاً لو كان مقارناً بين مجتمعين محافظين: سنّي وشيعي، وتحليل مدى الآثار التي يخلّفها وجودُه وعدمُه في كلا المجتمعين، ومدى دوره في الحدّ من الفاحشة والإحساس بالذنب، والصراع مع الذات، وتنفيس الكبت الجنسي، وكذلك حلّ بعض المشكلات المستعصية لبعض الشرائح، كشريحة النساء الأرامل والمطلقات، دون التورّط في الزنا الذي له آثاره الأخرى، والتي تستحق القراءة هي الأخرى.

العينة العاشرة: نظام العقوبات ومفرداته؛ إذ يمكن دراسة تأثير العقوبات الإسلامية في الأماكن التي يجري تطبيقها فيها، ومحاولة مقارنة هذه النتائج مع ما تخلفه تطبيقات قوانين جزائية وجنائية وضعية أخرى.

العينة الحادية عشرة: فكرة الحجاب بمعناها الواسع الشامل للستر واللمس وأنواعٍ من الاختلاط ونحو ذلك، وملاحظة مدى حدّها من الانفجارات الغريزية أو العكس، وكمثال فقد قرأ الدكتور علي الوردي في «مهزلة العقل البشري»[١] هذه الظاهرة، واعتبرها ـ بعد دراسة عينات متكرّرة كرجال البحرية والجنود والساجين ـ سبباً أساسياً لظهور حالات اللواط والشذوذ الجنسي.

العينة الثانية عشرة: ثقافة الجنة والنار، ودورها الميداني في الشعور بالأمل في استرداد الذات، وأساساً فكرة الثواب والعقاب هي من أهم الركائز في الفكر التربوي وعلم النفس، وقد قرأ علماء النفس التربوي هذه الفكرة وتأثيراتها ميدانياً على مستوى العائلة والمدرسة و.. مما يمكن قراءته مجدّداً مع الأخذ بعين الاعتبار الاتجاه الديني.

العينة الثالثة عشرة: الظاهرة الدينية نفسها وتأثيراتها العملية في الحدّ من نزعات اللاإنتماء واللاتمذهب واللامبالاة والإفراغ الفكري، وعدم تحسسّ

---

(١) علي الوردي، مهزلة العقل البشري: ١٥.

العناصر الشابة للهمّ والمسؤولية وغيرها، مما قد يتحوّل إلى أمراض في الشخصية الاجتماعية..

العينة الرابعة عشرة: دراسة ظاهرة الحجّ وتأثيراتها الميدانية، سيما على الصعيدين: النفسي والاقتصادي، فالحجّ مادة دسمة لدراسات من هذا القبيل.

العينة الخامسة عشرة: ثقافة أن الميزان إنما هو العلم والتقوى لا الأبيض والأسود أو اللغة أو المال أو السلطة، وقراءة تأثيرات هذه الثقافة على التآلف والتواصل الإنساني، والحدّ من صراعات لُغوية أو عرقية أو لونية أو قومية أو وطنية بالمعنى السياسي الحديث لكلمة وطن، ويمكن هنا إجراء مقارنات بين التجربة الأميركية فيما يتعلّق بالعنصر الأسود والتجربة الإسلامية الحالية.

العينة السادسة عشرة: المفاهيم الاجتماعية الدينية، كمفاهيم إلقاء السلام وردّه، الابتسامة، مساعدة الكبير سناً واحترامه، رعاية الصغار، إطعام الطعام، الضيافة، الصداقة، الكرم، الاجتماع في مجلس واحد، آداب الاستماع، التحادث في المجالس العامة حتى بدون معرفة مسبقة، ثقافة السؤال والجواب، تبادل الزيارات.. وغيرها الكثير جداً، وهي خصال منتشرة إلى حدٍ جيد في مجتمعاتنا الإسلامية، وان كانت مهدّدة بالخطر نتيجة الثقافة الغربية والوضع الاقتصادي والمعيشي، ويمكن دراسة تأثيرات هذه المفاهيم في الاستقرار الاجتماعي، رفع الغربة الاجتماعية، التآلف والتآزر، التكافل الاجتماعي، رفع الإحساس بالوحشة، التأثير على السلوك والشخصية، وتقليل مظاهر النكوص والانطواء، تخفيف المعاناة الاقتصادية، رفع الكآبة وظاهرة الخوف و.. وغيرها الكثير، وقد شهدت النصوص الكثيرة جداً ـ قرآنياً وروائياً ـ بهذه المفاهيم وبالتفصيل.

إلى غير ذلك من العينات الكثيرة جداً التي لا مجال لذكرها، كنفس فكرة الإيمان بالله تعالى، وأحكام اللقطة، وتعدّد الزوجات، والتردد إلى المساجد والمناسبات الدينية وغيرها..

ولا بأس هنا بالإشارة إلى بعض الأمور الضرورية وباختصار:

١ ـ إنّ عرض هذه العينات لا يعني استباق النتائج والحديث عن نتائج إيجابية فحسب، فقد تكون هناك نتائج سلبية عديدة يجب دراستها حتى تكون الصورة أوضح.

٢ ـ من الضروري توخّي جانب الحياد لمن يقوم بهذه المهمة؛ فلا يعمل على التحيّز لما فيه مصلحة المفاهيم الدينية التي يراها، بل يجب أن يكون موضوعياً، وأن يطرح الأرقام والتحليلات بلغة علميّة واضحة وهادئة وشفافة، دون تعمية أو تغطية أو مواربة، وبروحٍ مرنة.

٣ ـ لا تعني النتائج هنا أنها لا تتوفر في دينٍ آخر أو اتجاه فكري آخر دائماً، بل القضية مفتوحة على الأمرين بحسب طبيعة المقارنة، ومن ثمّ فالنتيجة لا تساوي دائماً احتكارها.

٤ ـ هذه الجهود يزداد نفعها بمواصلتها عبر الأيام وتكرار النتائج حتى يأتي الجيل اللاحق ليحلّل مادةً ميدانية أكبر زماناً، وهذا ضروري أيضاً فهذا مشروع مستمرّ وليس محدد، وهو ما تتطلبه طبيعة النتائج التي نتوخّاها منه.

٥ ـ هذه الخطوات تحتاج إلى عمل مؤسّسي كبير جداً، يستتبعه إنشاء بنوك معلومات ذات جهوزية دائمة، ولا يمكن لأفراد أن يقوموا به مكتملاً، لكن يمكن الاستفادة بقدر كبير من جهود وإحصاءات ودراسات المؤسسات العالمية والدولية، وإحصاءات حكوميّة محلية، وكذلك من مؤسسات خاصة ومستقلة، وسجلّ العمل الإحصائي حافل بالعمل والنشاط حتى على مستوى العالم الإسلامي، كما ويقترح هنا أن تكون بعض الدراسات المطلوبة من المتخصّصين في العلوم الدينية لتحصيل شهادة معينة هو أن يقوم بدراسة عينة في مجتمعٍ ما أو منطقة ما.

النقطة الثانية: القراءة الميدانية للمؤسسة الدينية

لا نقصد بالمؤسسة الدينية هنا مؤسّسة علماء الدين فحسب، وإنما كل جهد جماعي تقوم به مجموعة من الناس والغاية منه تقديم خدمة للدين ويكون على تماس مباشر مع الظاهرة الدينية كالمرجعية الدينية، الحوزات

والجامعات الدينية، مؤسّسات وجماعات التبليغ والدعوة والتوجيه، مؤسسات نشر الفكر الديني، التنظيمات السياسية الدينية، الدولة الدينية.. أي كل شيء يمسّ الدين في واقعه من قبل جماعة وظّفت أو تقول بأنها وظّفت نفسها للمصلحة الدينية. والشيء الذي يدفع إلى تفعيل دور الماكينة الإحصائية في دراسة مثل هذه الظواهر الدينية هو محاولة استشراف أكثر قرباً من الواقع لدور هذه الجماعات وتأثيراتها، وبالتالي امتلاك قدرةٍ أكبر على تحديد وضعها بالدقة من حيث مشكلاتها وميزاتها من جهة، ومحاولة ترشيد هذه الجماعات والطاقات نحو خدمةٍ أكبر للدين، يتم فيها تفادي قدر أكبر من الأخطاء والمشكلات من جهةٍ أخرى.

وعلى سبيل المثال، فإن حركة التبليغ الديني غالباً ما لا تقوم بتقييم نفسها ميدانياً ودورياً، فالتبليغ الديني في القارة الأفريقية مثلاً في الوسط الشيعي، ما هي النتائج التي قدّمها ويقدّمها وبالأرقام؟ ما هي الآثار السلبية التي استتبعت النشاط التوجيهي هناك خلال العقدين الماضيين مثلاً؟ أساساً كم هو حجم النشاط الذي حصل من خلال أعداد المبلغين، أعداد المهتدين، تأسيس المؤسّسات والمدارس والمعاهد والحوزات والمساجد و.. ما هو مستوى المبلّغين الديني والعلمي، إطلاعهم على الأرض التي يعملون فيها، معرفتهم باللغات اللازمة... إنّ عدم وضع ملفات كاملة لمثل هذه الأمور وبشكلٍ دوريٍّ يعزز من أحكام التعميم الناتجة عن قراءة شخصية أو ناقصة للواقع، سواء كان الحكم إيجابياً أو سلبياً، وما لم تكن هناك توثيقات إحصائية شاملة فلا يمكن الحكم على الواقع حكماً شاملاً كذلك.

وفي هذا الإطار، يمكن أن يوضع تصوّر أوّلي ومختصر لمشروع استكشافي للواقع الديني بهذا المعنى هنا، على الشكل التالي:

١ ـ الحوزة العلمية

ومجالات الإحصاء والدراسة الميدانية التي تطال الحوزة العملية كثيرة أبرزها:

أ ـ إحصاء أعداد العلماء والطلبة من المناطق والدول المختلفة، وإجراء مقارنة بينها وبين مدى الحاجة في تلك البلاد، فلربما نجد بعض البلدان يوجد نقصٌ شديد فيها وهي بحاجةٍ إلى وجود علماء مستقرّين يتابعون الشأن الديني بمجالاته المختلفة، بينما نجد في أماكن أخرى حالةً من الزيادة والتخمة التي قد تسبب أحياناً حدوث مشكلات جوهرية وشكلية من خلال توظيف الطاقات العلمائية ضمن دائرة محدودة لا تستوعب هذا العدد كله، وهذا الإحصاء المدروس يساعد على إصدار أحكام وأنشطة واضحة في الحث على طلب العلم الديني أو محاولة تجميد هذا التشجيع والتقليل من شأنه، والتي تصدر بصورة تعميمة غير مستوعبة للواقع كلّه في أكثر الأحيان، والشواهد الخارجية على اختلاف المناطق أكثر من أن تحصى.

ب ـ إحصاء العلماء والطلاب العاملين في المجال السياسي وأولئك الخارجين مطلقاً عن هذا الإطار، وتحديد ذلك باستمرار؛ لنجد هل هناك توجه نحو الهروب من العمل السياسي الحوزوي أو إقدام عليه؟ وهذا ما يجعل من خطواتنا بهذا الصدد أكثر دقة.

ج ـ إحصاء الطلاب والعلماء من خلال توجّهاتهم الفكرية والثقافية وكذلك السياسية، وهو إحصاء هام يرشدنا إلى تحديد أكثر وضوحاً للواقع الحوزوي، ويمكن هنا إجراء إحصاء بواسطة أخذ عينات فكرية، سياسية، ثقافية، تربوية، اجتماعية.. لمعرفة مدى تفاعل الحوزويين معها ومستوى تعاطيهم الثقافي والسياسي و.. من قبيل عيّنات الحداثة، العولمة، الوحدة الإسلامية، الدولة الإسلامية، العنف، التعصب، المذهبية، تحديث المرجعية، اصلاح الحوزة، الحرية، القومية..

د ـ إحصاءات على الحوزويين وطلاب الشريعة حول انفتاحهم على غير دوائرهم الخاصة، كالسنّة بالنسبة للشيعة والعكس، وكذا المسيحيين، والمختلفين معهم في القومية... أو تواصلهم مع شبكات المعلوماتية كالكمبيوتر والانترنت والصحف والمجلات والراديو.. ومدى اهتمامهم بهذه الأمور، ومن هذا القبيل إجراء إحصاءات على الطلاب والعلماء المنتسبين إلى الجامعات أو خريجيها

وملاحظة النسبة سنوياً؛ لنرى المؤشر إلى أين يتجه فيما يتعلّق بالانفتاح الحوزوي والتقارب الحوزوي الجامعي.

هـ ـ إحصاء النشاطات الفكرية والثقافية للحوزويين، كمؤسّسات البحث والتحقيق والكتابة والترجمة، والمؤسّسات القضائية، وعدد الكتّاب وأصحاب القلم، وعدد الشعراء والأدباء والفنيين.

إلى غير ذلك من الموارد الكثيرة جداً، كإحصاءات التقليد التي تساعد على التبليغ الصحيح، وتعرّف بالموقف الجماهيري الشيعي وقناعاته وميوله إزاء المرجعية الدينية، وحتى إحصاءات تتعلّق بالواقع وتستبق طرح أي مجتهد لمرجعيته الدينية حتى لا تحدث ردود فعل غير مدروسة سلفاً..

والجدير ذكره أن كبرى الحوزات العلمية الشيعية اليوم تقع في مدينة قم في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وهو أمر يوفر للحوزة الشيعية المجال الكبير والفرصة الذهبية لإنجاز مشاريع من هذا القبيل، سيما بعد التوجّه الإصلاحي الحوزوي الواضح لقائد الجمهورية الإسلامية السيد علي الخامنئي، والتغطية المادية والمعنوية الكبيرة جداً من قبله، مما من شأنه أن يغذي ليس فقط هذا البنك المعلوماتي حول الحوزة، بل كل هذا المشروع المتقدّم ذكره.

وفي تقديري، فإن أي إصلاحٍ للحوزة العلمية والمؤسسة العلمية الدينية يجب أن يرتكز ـ عملياً ـ على قواعد معلوماتية إحصائية موثقة تكشف الواقع وتعالجه عن قرب أكثر، بدل الاقتصار على وضع حلول ضبابية عامة أو شبه عامة، بعضها غير مطّلع بصورةٍ كافية. فبالإحصاء والاستقراء يمكننا أن نعرف النقاط الفارغة في الحوزات والمعاهد الدينية ونركّز النشاط عليها، مستخدمين أساليب التغيير غير المباشر والمثير.

٢ ـ التبليغ ونشر الدعوة

ويمكن هنا استخدام العمل الاستقرائي الإحصائي ضمن مجالات أبرزها مختصراً:

أ ـ إحصاءات يعرف منها أعداد المبلّغين الثابتين وغير الثابتين في مختلف البلاد والمناطق، وبالتالي تحديد الأماكن التي لا يوجد فيها مبلّغ

مستقر والتي يوجد فيها أكثر من مبلّغ.

ب ـ إجراء إحصاءات حول مدى تأثير كل مبلّغ في منطقته أو مجموعة مبلّغين في منطقة معينة، كالقارة الأوروبية مثلاً، وتحديد مدى الفراغ الذي تمّ ملؤه، فهل ردود الفعل الشعبية تعبر عن ارتياح أو لا مبالاة أو امتعاض؟ ما هي النقاط التي جذبت الجمهور لمبلّغ ما؟ ما هي طموحات وتوقّعات القاعدة من هذا المبلّغ في منطقتهم، هل هو بناء مسجد أو مدرسة أو حسينية أو مجمع ثقافي أو حوزة علمية أو مجمّع رياضي أو خدمات اجتماعية؟ وما هي الأولويات؟..

ج ـ إحصاءات عن الواقع الذي يُراد إرسال مبلّغ إليه، من قبيل المستوى الذهني للناس، توجّهاتهم السياسية والمذهبية، مدى اطّلاعهم على الدين ومدى حضور ظاهرة التدين عندهم، عنصر الشباب وهمومه، الفراغ الديني بدءاً من أبسط المعاملات كالزواج والطلاق والوصية والإرث وصلاة الميت والجماعة وقراءة الدعاء ومجالس العزاء الحسيني.. إلى المهام التبليغية الأصعب والأعقد، وضع المرأة والطفل في هذا المجتمع، أبرز المشكلات الأخلاقية، كعدم صلة الأرحام أو الفحش أو السرقة أو... تجاربهم مع مبلّغين سابقين، هل المشكلة في تعلّم الوضوء والصلاة.. أو في الغيبة والنميمة أو في خلافات سياسية وحزبية حادة أو في ضعف المستوى العلمي والثقافي؟ مدى الحضور العلمي في وسطهم كالمدارس والجامعات ومراكز الأبحاث، حوزات علمية، أعداد خريجي المدارس والجامعات، ظاهرة الأمّية، المطالعة.. وبإعداد تقرير شامل ودوري حول هذه الموضوعات وغيرها، سواء على مستوى قرية أو مدينة أو على مستوى دولة أو قارة، يمكن أن تنجلي الصورة ويجري العمل على وضع الشخص المناسب في المكان والزمان المناسبين، كما يساعد ذلك على تحديد الأولويات بشكل ملفت، إلى غير ذلك من النماذج.

٣ ـ مؤسسات الفكر الديني

وهي المؤسّسات المهتمة بالشأن الفكري والثقافي والبحثي كدوائر المعارف، ومراكز تحقيق التراث، ومراكز الأبحاث والدراسات، ومؤسسات النشر

والترجمة، والمؤسّسات الكمبيوترية ومواقع الانترنت، والمجلات والإصدارات والكتب.. ويمكن هنا توظيف الإحصاء فيما يلي:

أ ـ إحصاء مدى التجاوب الثقافي مع الخطاب الديني المتجلّي في نتاجات هذه المؤسسات، مدى الرغبة والاقبال والتفاعل مع المجلات والإصدارات والكتب الدينية الصادرة يوماً بعد يوم، الملاحظات المشتركة عليها، مدى حضورها وتردّدها في الوسط الثقافي، مدى تأثيرها على الوعي العام، نقاط ضعف هذا الخطاب بالنسبة للشباب، مدى اهتماماتها بمشكلات العصر، إحصاء الإصدارات المتخصّصة، سيما المجلات، ومعرفة الفرع العلمي الذي يوجد فيه نقص على هذا الصعيد..

ب ـ إحصاء معدّلات الإنتاج من حيث عدد الكتب الدينية والفكرية الصادرة سنوياً، المجلات، النشريات، الصحف ذات الخلفية الدينية، المؤتمرات والملتقيات والمنتديات الدينية ونشاطاتها، أعداد الكتب التراثية المحققة سنوياً، أعداد الكتب المترجمة.. وتقديم جداول إحصائية بكل فرع من فروع المعرفة الدينية من حيث درجة الإصدارات والنتاجات، وتحديد الفرع الأكثر نقصاً والأكثر كمالاً..

إلى غير ذلك، مما لا مجال لذكره في هذا المختصر ممّا تقوم بإنجازه ـ بصورة متفرّقة ـ الكثير من الدول والمؤسسات الإسلامية، بيد أنه بحاجة إلى قراءة أكثر عمقاً وموضوعية وشمولية وتوظيفية.

إنّ ما هدفناه من ذلك كلّه، تعميمُ هذه الثقافة في التعامل مع المعطيات الفكرية والميدانية، وعدم بقاء العالم الديني والمثقف الإسلامي في إطار التعميمات الضبابية عن واقع الفكر والحياة، كما هي الكثير من الأحكام الصادرة في هذا الشأن، إنّ خلق هذا اللون من التفكير ـ الرقمي ـ إزاء القضايا الفكرية والميدانية التي نواجهها سيساعد على تقديم حلول جادّة، تملك قدرة التطبيق؛ لأنها تعرف الواقع الذي تريد العمل على أرضياته.

أخلاق المنهج والمنهج الأخلاقي
محاولة لإعادة استحضار القيم الأخلاقية في النشاط المعرفي

تمهيد

تمتدّ القيم الأخلاقية إلى مرافق الحياة كافة لتحكمها ـ بدرجة من الدرجات ـ وتوجّهها نحو رشدها وصوابها، وتعيدها إلى طريقها القويم المرسوم وفقاً للسنّة والفطرة، وتعكس القيم الأخلاقية في تمظهراتها حقائق أسمى تتصل لا فقط بما ينبغي وما لا ينبغي، بل بما هو الأحسن كوناً وتحققاً في عالم الوجود ـ ولو الإنساني ـ بمعنى من المعاني.

وتمتدّ درجة تأثيرات القيم والمثل الأخلاقية إلى مجالات في الحياة تلعب هذه المثل دور الإسهام في صوابيّتها وحقانيتها، من هنا لم تنحصر الأخلاق بالبعد الاجتماعي، بل شملت أبعاداً أخرى أيضاً.

وواحدٌ من هذه الأبعاد، البُعد العلمي والمنهجي، إذ إن التصوّر السائد لدى البعض يقضي بوجود قيم أخلاقية تتصل بالحياة العلمية، دون أن يجري فهم كيف تؤثر هذه القيم في ترشيد المعرفة نفسها، أي أن ثمة تصورٌ بأن القيم الأخلاقية للعالِم ـ أي عالِم ـ قيمٌ تتصل بمرحلة بعدية ثانوية لمرحلة عالِميته وفكره وتأملاته، فالعالم في مختبره أو بين كتبه ودفاتره يخضع لقوانين معرفية عليه أن يطبّقها حتى ينجح في الوصول إلى نتائج سليمة، أما الأخلاق فهي مسائل اجتماعية يتعاطاها هذا العالِم بعد خروجه من المختبر أو عقب طيّه لكتبه ودفاتره فيما بينه وبين الآخرين، ولهذا نجد أن أكثر محتويات كتب الاخلاق العلمية تصبّ اهتمامها ـ في الغالب ـ على علاقات تقع خارج دائرة البحث العلمي نفسه، أي في علاقة الأستاذ بتلميذه أو التلميذ مع أستاذه أو..

كما هي الحال في كثيرٍ من فصول كتاب «منية المريد في آداب المفيد والمستفيد» للشهيد الثاني زين الدين العاملي الجبعي ﷺ (٩٦٥هـ) وغيره من الكتب، لكن التأمل أكثر في هذا الجانب، وما تساعد عليه منجزات العلوم الإنسانية الحديثة يفضي بنا إلى القول بأن اخلاقية الفرد الباحث لها آثار جدّية على بحثه وفكره وعلمه حتى لو لم يخاطب بهذا العلم أحداً، وهو ما تعرّضت له أيضاً جملة من كتبنا الأخلاقية، فعلى سبيل المثال الشخصية المنفعلة أو الانفعالية، هذه الشخصية إذا دخلت في بحث علمي مثير لانفعالها، غالباً ما تتحكّم بها انفعالاتها، لتسير بها نحو طريق محدد، فعندما يدخل المعتزلي المتّسم بشخصية من هذا القبيل بحثه حول خلق القرآن فإنه لن يقدر بسهولة على قمع ميوله الذاتية التي تجرفه نحو القول بحدوث القرآن.. لأنه دخل البحث في حالة غضب من الطرف الآخر (الأشعري)، إن تحكّم حالة الغضب والانفعال هذه بشخصية باحثٍ ما له مردود سلبي للغاية، وهو ما سنلاحظ بعض واقعه وبإيجاز، إن شاء الله تعالى.

وهذا يعني أن القيم الأخلاقية ـ وكما تشير إليه أيضاً نصوصنا الدينية ـ ليست معزولةً عن النشاط المعرفي من حيث هو نشاط معرفي، وينجم عن ذلك القول بأن إصلاح مناهجنا المعرفية وأنماط تفكيرنا أمرٌ مرهون ـ إلى حدّ معين ـ بإصلاح أخلاقياتنا البحثية، فما لم نسع لإصلاح تلك الأخلاقيات فإن إصلاح معرفياتنا سيكون أمراً مشوباً بشيء من الخطر.

إن السلبيات الأخلاقية تمثل موانع أمام ترشيد نشاطنا الذهني سيما في الدائرة الدينية، فما لم نحز ـ وهو أمرٌ ليس بهذه السهولة ـ على شخصية تتمتع بميزات أخلاقية تمسّ البحث العلمي، فلن نقدر على تحصيل أكبر عدد من ضمانات الصحة والصواب في هذا البحث.

ولا نقصد بالبحث العلمي خصوص تلك الحالة المعهودة لباحث؛ ذلك أن كل إنسان مطّلع يمكن أن يتمثل شخصية باحث علمي، فليس المقصود بالباحث المجتهد في العلوم الدينية أو أستاذ الجامعة أو المفكّر أو المنظّر أو.. فحسب، بل

حتى عموم طلبة الحوزات والمعاهد والجامعات الدينية وكافة الجامعيين العاملين في مختلف الاختصاصات، وربما ما هو أوسع من ذلك أحياناً كثيرة.

وعندما نتحدّث عن «الأخلاق العلمية» فإن في هذا المفهوم عدة إشارات مقصودة:

أحدها: إن هذه الأخلاقيات نابعة من وصف العلم والعالم، وكما كانوا يقولون قديماً: إن الوصف مشعرٌ بالعلّية، أي أن عنوان العلم والعالم يستدعي ـ في اعتقاد كاتب هذه السطور ـ سلسلة من الأخلاقيات، تماماً كما نقول: أخلاق الإيمان وأخلاق المؤمن؛ حيث نعني أن إيمان المؤمن يتطلّب منه أخلاقاً خاصة ويدفعه لتحقيقها، فعلم العالم يتطلّب منه أخلاقيات خاصة.

وثانيها: لم نخصّص العلم بوصف الديني أو غيره، قناعةً بأن هذه الأخلاقيات ـ في الأغلب كما سنلاحظ ـ تعود لسمة البحث العلمي مهما كان، ويفترض أن يتحلّى بها كل باحث بعيداً عن توجّهه وقناعاته واهتماماته. وإن عنى اهتمامنا ـ بالدرجة الأولى ـ المناخ الفكري والثقافي الديني.

والسبب الذي يدفعنا للحديث عن إعادة استحضار مقولة الأخلاق العلمية هو ما نلاحظه اليوم من واقع مأزوم على الصعيد الثقافي والفكري، ومن جزر ثقافية تعيش على قطيعة شبه كاملة فيما بينها، ونرى أن حالتها تعود ـ فيما تعود ـ إلى إشكاليات أخلاقية في النشاط المعرفي نفسه، علاوة على توتّرات في عملية الحوار ذاتها، دون أن نتورّط في الولوج إلى أعماق الأنفس والنوايا التي لا يعلمها إلا الله تعالى؛ لنتجنّب الدخول في عمليات تصنيف أتخمت الساحة الثقافية منها، الأمر الذي بات ينادي على القائمين على العمل الفكري والثقافي في الوسط العربي والإسلامي عموماً للإعداد لنُظُم ذات طابع أخلاقي قادرة على الحدّ من تكوين بؤر توتّر، أو إنتاج عناصر موتورة، ومن ثم مجتمع موبوء.

القيم الأخلاقية للبحث العلمي

ليس هناك من قدرة على الإحاطة بكافة القيم التي تحكم النشاط

الفكري والعلمي، لكننا سوف نشير هنا إلى بعضٍ منها على الشكل التالي:

١ ـ الأمانة العلمية

من أهم أخلاقيات البحث العلمي، الأمانة العلمية، ولهذه الأمانة مظاهر عديدة أبرزها:

أ ــ **احترام الملكية الفكرية للآخرين**، إذ إن ما يسمّيه بعضهم ظاهرة السرقة[١] الفكرية، ظاهرة عامة وواسعة في زماننا وما قبل زماننا أيضاً، فإذا ما راجعنا الكتب القديمة مثلاً سنجد أن هناك الكثير من النصوص، وأحياناً الصفحات، ينقلها المؤلفون عن بعضهم البعض دون أن يشيروا إلى أن هذه النصوص أو المقاطع أو الآراء ليست من ابتكارهم، وإنما أخذوها عن غيرهم، وهو ما يوحي ـ أوّلياً ـ للمطالع غير الواسع التتبع بملكية هذا المؤلف لهذه الفكرة والحال أنها ملكٌ لغيره، وهكذا الحال في زماننا المعاصر ولعله أكثر من الماضي، فهناك مؤلّفات مستقلة ينسبها أصحابها إلى أنفسهم فيما ترجع هذه المؤلفات إلى مؤلّفين آخرين، ولو أنها عبارة عن أجزاء مقتطفة من كتب عدة جرت إضافة شكلية عليها لتغيير مظهرها الأولي، بل يوحي الكثير من الأساتذة في المعاهد العلمية إلى تلاميذهم أنهم أصحاب فكرة معينة، والحال أنهم قد حازوا عليها من مصادر أخرى لم يطّلع التلاميذ عليها بعدُ، أو من كتب ومخطوطات لم تصل إلى أيديهم، أو من مؤلفات تعود للغةٍ أخرى لم يخبرها الطلاّب أو يسمعوا بها.

إن احترام الملكيات الفكرية والإبداعية للناس ـ وبعيداً عن الجدل الإسلامي الفقهي في هذا الموضوع ـ صار ضرورةً أخلاقية ماسّة تسقط متجاهلها نفسه عن الاعتبار فيما بعد، وتصيّره إنساناً يتاجر بأفكار وجهود الآخرين ولو بطريقته الخاصّة، سيما وأن تطور وسائل المعلومات والاتصال قد

---

(١) علي حب الله، المقدّمة في نقد النثر العربي: ٤٠١ ـ ٤٠٢.

سهّل كشف مثل هذه التصرفات لكثير من الناس، من هنا تمسّ الحاجة إلى إشاعة ثقافة التوثيق، سيما في المعاهد الدينية التي لم تعتد سابقاً ـ كالمناخ الفكري العام قديماً ـ على هذه الظاهرة، فكلّما نقل الباحث شيئاً عن باحث آخر، وكانت فكرة الثاني مستمدةً من الأول، فمقتضى أخلاقية الأمانة العلمية توثيق المصدر بالدقة؛ تحرزاً عن التورّط في منافيات أخلاقية.

والذي حصل في الوسط الثقافي العالم ثالثي في العقود الأخيرة هو استعارة مفاهيم ومقولات جرى إنتاجها وتصنيعها في مناخات ثقافية وعلمية أخرى؛ ليعاد إنتاجها أو بتعبير أدق: تبيئتها في حقل معرفي أو ثقافي مختلف على أساس افتراضها إبداعات أو ابتكارات ذاتية، دونما إشارة إلى المصادر التي استقي منها هذا النظم المفاهيمي، وهو أمرٌ إذا دققنا فيه ـ وفي تجربة العالم الثالث ـ لوجدنا أحياناً ظلالاً اشتملت طيفاً وسيعاً أكثر من حقائق وواقعيات.

لكن ذلك لا يعني اتهام الكتّاب بعدم تقدير الملكيات الفكرية لمجرّد تشابه فكرتهم مع فكرة أخرى؛ لأن تشابه الأفكار أمرٌ كثير الوقوع، ومن سوء الظن التسرّع في الحكم في أمثال هذه الموارد.

ب ــ الدقة في نقل أفكار الآخرين، تميّز بعض الفقهاء المسلمين بدقته العالية في ضبط الآراء والأقوال لدرجة أنهم كانوا يميزون الأقوال بعبارة دقيقة جداً، فإذا أرادوا نقل كلام لفقيه يقول: «الأنسب كذا وكذا»، لا يعبرون بكلمة «قوّاه» و.. بل يأخذون تعابير تطابق موقفه ودرجته كقولهم: استنسبه، وهكذا يقولون: قوّاه إذا قال: «على الأقوى»، واستجوده إذا قال: «الأجود كذا..» و.. بل بلغت بهم الدقة أحياناً إلى حدّ تحديد المواضع التي اختار فيها هذا القول، فلو كان له كلامان حول شرطية معلومية العوضين: أحدهما في كتاب البيع، وثانيهما في كتاب الإجارة، قالوا: ذهب إليه في إجارته، ولم يقولوا مطلقاً أو سكتوا بما يوحي أن له موقفاً واحداً، وهذا ما يفعلونه مع كتبه، فيقولون: اختاره الطوسي في خلافه، وعدل عنه في مبسوطه واقتصاده، أو يعبّرون: ذهب

إليه أحمد بن حنبل في روايةٍ وهكذا..

وتعدّ مسألة الدقّة في نقل أو بيان أقوال الآخرين قضية حسّاسة جداً، فقد حصل أن ميّز علماء أصول الفقه المتأخرون تقريرات بعض العلماء ممّن سبقوهم، فقالوا: هذا التقرير لدروس الميرزا النائيني مثلاً أدقّ من ذاك التقرير، وتمّ استخدام تعابير تفيد أن هذا القول لعله من اشتباه المقرِّر لا المقرَّر له[1] وهكذا..

وهذا التدقيق تطوّر أكثر فأكثر إلى حدّ نقل النصوص الحرفية لمن سبقهم من العلماء، كما هي الحال مع الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) وغيره، وهو ما ربما يعدّه بعضٌ اليوم بمثابة تجميع لا فائدة منه، إن التدقيق في مواقف العلماء والمفكرين من أي اتجاه أو مذهب أو دين أو مدرسة كانوا، صار اليوم علامة الباحث الدقيق والمنصف، بل لم يعد يقتصر هذا الأمر على موردٍ واحد من الموارد التي أثار فيها هذا العالم أو المفكّر هذه النقطة، بل صار لابُدّ من إطلالة على مختلف مصادره أحياناً، سيما إذا كان الموضوع في غاية الحساسية، تماماً كما يراه بعض الباحثين المعاصرين[2] حول نسبة القول

---

(١) درجت في القرنين الأخيرين عادةٌ في الأوساط العلمية الدينية الشيعية، تقضي بأن أكثر الدروس العليا في الحوزات الدينية يجري تدوينها من قبل الطلاب، ومن ثم يقوم أحدهم ـ أو أكثر من واحد ـ بعرضها على الأستاذ، وهو في هذه الحالة المرجع أو أحد المجتهدين المعروفين، لمراجعتها وإعطاء إجازة بنشرها، لتنشر بعد ذلك بقلم الطالب، مع الإشارة إلى أنها من دروس الأستاذ الفلاني، وتسمّى هذه الظاهرة بظاهرة التقريرات، وقد كانت أغلب نتاجات الميرزا محمد حسين النائيني (١٣٥٥هـ) والسيد أبي القاسم الخوئي (١٤١٣هـ) على هذه الشاكلة، فيما يصرّ أساتذة آخرون على أن يقوموا هم أنفسهم بتدوين أفكارهم بأيديهم، وقد عرف من هؤلاء السيد محسن الحكيم (١٣٩٠هـ).

(٢) أستاذنا الشيخ الدكتور فتح الله نجارزادكان صاحب كتاب سلامة القرآن من التحريف، والنقل معتمد على السماع المباشر والمشافهة، وأنقل هنا رأيه دون تبنّي موقف.

بتحريف القرآن إلى الفيض الكاشاني، انطلاقاً مما جاء في سلسلة مقدّمات كتابه التفسيري الروائي «الصافي»، حيث إن مراجعة بعض ما ذكره حول هذا الموضوع في كتابه «علم اليقين» يفيد في التعرّف على موقفه بدقّة أكبر، حتى لا يجري نسبة القول بالتحريف إليه اعتماداً على نصٍّ واحد مع تجاهل نصوصه الأخرى في المصادر الأخرى، كما فعله بعضهم الناقدين من أهل السنّة، وكما يفعله البعض في عصرنا الراهن، حيث يجري الاقتصار على نصٍّ واحدٍ لكاتب أو باحث، ليعقب ذلك محاكمته على أساسه بعيداً عن مجموعة النصوص والكلمات الأخرى، بل سرى الأمر في أحايين أخرى إلى استخدام نمط تقطيع النصوص وسلخها عن سياقاتها المحيطة بها، كلاماً أو مقاماً.

من هنا، يمكن أن يلاحظ على بعض حركات الترجمة التي تحصل، سيما مؤخّراً ما بين اللغة الفارسية والعربية، حيث يقوم بعض المترجمين بتطعيم ترجمته بما يؤدي إلى إضافة مطالب أو حذف أمور قد يعتقد هو أنها هامشية، فيما الأمر ليس كذلك، سيما إذا كان مصبّ الترجمة شخصيات بارزة يمكن أن تقع محلاً لدراسة وقراءة الباحثين فيما بعد.

إن التسامح في نقل وفهم أفكار الآخرين له مردودات سلبية، وربما تكون أحد أسبابه العجلة واللاتروّي في دراسة الأمور وتهيئة المقدّمات أو اللامنهجية في ورود الأبحاث واستخدام القلم، الأمر الذي يحصل مع بعض الكتّاب حينما يعمد إلى تأليف كتاب أو مقالة دونما اعتماد على ما يسمّونه: منطق تنظيم البطاقات التي تجمع المصادر بدقّة وعناية، فنسبة الأفكار بطريقة مشوّشة يؤدي إلى العديد من المخاطر العلمية، ولا فرق فيه بين عالم أو باحث وبين آخر، فبعض الباحثين كثير التشدّد في تحديد مواقف بعض المفكّرين، فيما يتساهل في آراء مفكّرين آخرين ويكتفي لنسبة قولٍ اليهم بنقل القيل عن القال، وهو أمرٌ يحتوي على نوع من الانتقائية غير المبرّرة في كثير من الحالات؛ إذ كيف يحقّ لنا ـ من زاويةٍ أخلاقيّة ـ ممارسة درجة عالية من التحفّظ قبل نسبة مقولةٍ إلى شخص ما، فيما تجري أقلامنا وبسرعةٍ كبيرة

حينما يكون الحديث عن شخص آخر لننسب له مقولةً أو فكرة؟!

٢ ـ المعرفة بين مرجعيّة الفكرة وهيمنة المفكّر / أزمة الشخصانيات

يتعاطى البحث العلمي الأفكار والمعلومات مادةً له، أما الأشخاص فلا علاقة لهم بهذا البحث في غالب الموارد والحالات، وهذا معناه أن البحث العلمي لا يدخل في جدال مع الأسماء والأشخاص بقدر ما تعنيه الأفكار نفسها، فبقطع النظر عن مدى التأييد الذي تحظى به فكرةٌ ما أو مدى الرفض والتقريع الذي تعاني منه فكرة أخرى على المستوى الاجتماعي والثقافي الرسمي أو السياسي أو.. فإن البحث الأمين يستدعي التعامل مع الفكرة دونما نظر إلى حجم تأثيرها وشعبيتها، إذا ما كان الهدف هو الحقيقة النظرية، وهذا معناه أن الموقف من شخص معيّن أو تيار معين أو فئة معينة لا ينبغي أن يكون أساساً في الحكم على فكره أو رأيه في قضية هنا أو هناك، فإن ذلك نوع من إقحام العناصر النفسية والذاتية في الجهد العلمي والتحقيقي، وهو ما يدفع الباحث ـ لا شعورياً ـ إلى التأثر النفسي من هذا الأمر، ويجرّ العديد من الباحثين إلى تأييد فكرةٍ لمجرّد أن فلاناً من الناس قد نطق بها وبقطع النظر عن مدى امتلاك الذي يؤيّد هذه الفكرة أدلةً كافية على الاقتناع بها، وهو ما يمثل نوعاً من الاستلاب غير المبرّر، بل قد يحصل لدى بعض الناس أن يرفضوا فكرةً معينة، لكن عندما ينطق بها شخصٌ من الأشخاص يقدّرونه أو يحترمونه أو يقدّسونه يتحوّلون عن موقفهم السابق وبسرعة لا تكاد تكون مفهومة في بعض الأحيان، والعكس هو الصحيح؛ فكثيراً ما تكون فكرةٌ ما محلاً لقبول الباحث أو الناظر، لكنِ وبمجرّد أن يتبناها شخصٌ أو اتجاه، يسرع إلى رفضها والتنكّر لها.. وهذا كله يعبّر ـ في الساحة العلمية والثقافية ـ عن واقع مأزوم تتحكّم فيه الشخصانيات أو الفئويات أكثر مما تحكمه الأفكار أو الرؤى أو التطلّعات.

إن الثقافة القرآنية ـ على ما يفهمه الكاتب ـ ترفض ظاهرة التقليد،

وهي ظاهرة تشلّ حركة الإنسان عن رؤية الحقّ وتجعله أحياناً مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ (المؤمنون: ٧٠)، والرفض القرآني للتقليد وفق هذا الفهم ليس رفضاً جزئياً، وإنما هو تأسيس لأصالة الفكر والعقلانية، أو بعبارة أخرى: تأسيس لنوع من أصالة السعي الفردي لكشف الحقيقة والاهتداء إليها، وهي أصالة لها مداليلها ولها عواقبها ولوازمها التي لابد من الأخذ بأكثرها إن لم نقل بجميعها؛ كي لا نقع في تناقض ذاتي، من هنا، فإن الثقافة القرآنية ثقافة ترفض الآباء الذين يعبرون عن منهج خاطىء وتقبل بالآباء الذين يعبرون عن منهج سليم، وهذا معناه ضرورة السعي ـ في المرحلة الأسبق ـ لتحديد الصحّة والخطأ، وتبعاً له، تحديد أن الآباء ما هي طبيعة الموقف منهم، لا اعتبارهم أساساً لتحديد الباطل والحقّ، أو الحكم السلبي عليهم أو الإيجابي بصورة مسبقة.

إن اللاتقليد للآباء تعبير آخر عن اللاتقليد للمحيط وللسلف، وكسرٌ لمركّب السلف والصالح؛ لإعادة إنتاج ثنائيتين جديدتين هما: السلف الصالح والسلف غير الصالح، وإذا ابتعدنا عن كلمة صالح حتى ننأى بأنفسنا عن الحمل النفسي والخلقي، يمكن القول السلف المصيب والسلف غير المصيب، لا ثنائية واحدة جدلية بين الإصابة والسلفية أو أحادية تبدأ من السلفية وتنتهي بالإصابة.

وما قلناه تعبير آخر عن استبعاد علمي ومدروس للأشخاص عند دراسة الأفكار في مرحلة التقييم النهائي.

لكن هذا الأمر، لا يعني ـ كما هو الحاصل لدى البعض ـ نوعاً من ردّة الفعل إزاء الأشخاص أو السلف أو التاريخ أو.. ومحاولة للافتخار بنقد السلف وكأن نقد السلف والمشهور تحوّل لدى هذا البعض إلى علامة افتخار أو مؤشرٍ علمي للتطوّر والتخلّف، إلى درجة أنه صار يشعر بعيب موافقة الماضين أو الشخصيات، ويشعر أيضاً بذاته وكيانه ووجوده عندما ينقدهم أو يفنّد جهودهم، كلاً أو جُلاً أو بعضاً.

والأمر الأكثر غرابةً على صعيد البصمات الشخصانية في ساحة الفكر والمعرفة، يتمثّل ـ فيما يلاحظ ـ في تمثّل التيار العقلاني التغييري لسلوكيات شخصانية، ففيما يحارب هذا التيار مختلف أشكال الشخصانية والصنمية على الصعد الثقافية والسياسية والاجتماعية و.. تراه ينافح ـ من حيث لا يشعر ـ عن شخصانيات أخرى من طرفه، فنقد بعض المفكّرين الجدد يعبّر ـ دائماً أو غالباً ـ عن تخلّف، والاختلاف في بعض المفردات يسمح ـ لهؤلاء ـ بإجراء عمليات تصنيف مسقطة على الأفراد والاتجاهات، وكأن التغيير والإصلاح والتطوّر والعقلانية و.. أصبحت مفاهيم محتكرة من جانب تيار أو جناح، وهذه في الحقيقة ليست مجرد إشكالية بل تحدٍّ واضح لمدى مصداقية الاتجاه العقلاني الناهض لاختبار مدى جدّيته في السعي لإزالة الظواهر النمطية السلبيّة المتجذّرة في المجتمع.

إن هذه المشاعر والأحاسيس التي تغرق بها الساحة الثقافية تشلّ أخلاقيات البحث العلمي، وتبقي الحركة الثقافية في نوع من الجداليات التي غالباً ما تعبّر عن دوامات لا مآل لها.

مقولة العقاب الأخروي وعلاقتها بحرية التفكير

على الخطّ نفسه، ثمة إشكالية تواجه تحرّر التفكير سيما العقدي؛ إذ كيف تشاد البناءات العقدية؟ وهل يجب على النظر العقلي أن يراعي النصّ في تشييد هذه البناءات؟ وكيف يمكن التوفيق بين الوصاية النصّية ومبدأ النظر في العقديات؟

أسئلة تواجه الفكر الديني عموماً، والإسلامي ـ سيما في مرحلتنا ـ خصوصاً، ذلك أنّها تلامس شرعية النظر العقلي والاجتهاد الفردي في العقديات بالدرجة الأولى، ومن ثم لابدّ من تقديم أجوبة لها.

فالمدخل الإشكالي في هذا الموضوع هو: هل يمكن تطبيق ثقافة تربوية في مجال النظر العقلي العقدي تقوم على مفهومي الثواب والعقاب؟ أم أنّ ذلك

شللاً في روحه لحركة النظر وإرعاباً من نتائجها؟

ولكي تتمّ ملامسة الجواب عن هذه الإشكاليّة، لابدّ من التأكيد على أنّ مبدأ الثواب والعقاب يصحّ تمريره هنا، إذا ما كان نظرنا إلى مقدّمات الفعل العقلي، أي إلى العُدَدِ والأدوات التي تمّ توظيفها أو استنـزافها في عملية النظر مقدّمةً لبلوغ الحقيقة العقدية، فإنّ نظام الثواب والعقاب من شأنه أن يحدّ من عمليّات الاستعجال أو الابتسار، وأن يقلّص من الاندفاعات غير المنطقية أو المماحكات العقلية غير المدروسة، وهو أمرٌ نخمّن أنّه إيجابي، لسلامة النظر العقلي، والرقي به نحو جودةٍ أفضل وأداءٍ أكثر ملاءمة.

إنّ ملاحقة مقولة العقاب الأخروي للباحث الديني في هذا المستوى من مسألة النظر، ليس أمراً سلبياً حينما يتمّ توظيفه لتحسين نوعية النشاط المعرفي محافظةً ـ قدر الإمكان ـ على عناصر الأمانة والهدوء والتروّي والعقلانيّة، إنّ توظيف هذه النظم الدينية، عنيت الثواب والعقاب، الثواب على بلوغ الحقّ، والعقاب على خطئه.. لكي تجوّد النشاط المعرفي يبقى ضرورة يحتاجها الدين والعقل معاً.

لكنّ إنذار الباحث الديني بالعقاب الأخروي نتيجة تسرّعه ولا عقلانيّته في ممارسة النظر العقلي.. لا يعني تطبيق المقولة عينها في مجالات أخرى.. ولكي نقرأ هذا الموضوع جيداً ينبغي أن نعرف أنّه من الضروري تقديم ضمانات للباحث الديني في بحثه، وإلاّ أحجم عن البحث وقتلنا بذلك مناشط التفكير، وشلّت بفعلتنا حركة الفكر الديني، ولتقريب هذه الفكرة نحاول استحضار مقولة الحجيّة التي وظّفها علماء أصول الفقه، وذلك حينما قالوا بأن الفقيه حينما يقوم بوظائفه البحثية بأمانة عالية فإنه يملك ضمانات تبعده عن العقوبة الأخروية وتجعل لديه حصانة على تقدير أن يكون قد أخطأ، إنّ معنى هذا الكلام أنّ الفقيه قد انطلق في بحثه الفقهي من ضمانات تسعفه على افتراض أن يكون قد أخطأ في استنتاجاته، ولهذا قيل قديماً: للمجتهد أجرٌ إن أخطأ وأجران إن أصاب، بعيداً عن ما سجّل على هذه الجملة الأخيرة من

اعتراضات.

إنّ هذه الضمانات المؤمّنة من العقاب هي التي أقلعت بحركة الاجتهاد الفقهي، وشكّلت إحدى صمامات الأمان التي تهيء الظروف لانبعاث حركة الاجتهاد وانطلاقتها، ولو أنّنا افترضنا أنّ الفقيه سينذر بعقاب لو أخطأ حتّى بعد قيامه بواجباته العلميّة لما وجدنا مثل هذا الحراك الفكري في المجال الفقهي مثلاً.

وما نريد إثارته هو تعميم هذا المنطق على الاجتهاد الكلامي بقسميه القديم والجديد؛ لأنّ عدم تعميمه سيقتل حركة الفكر الكلامي، كما هو الحاصل في أكثر من مجال، وعملية التعميم هذه ليست اعتباطية، بل ينبغي لها أن تقوم على بناءات فلسفية ومنطقيّة مدروسة، فنحن لا نريد هنا إبداع مقولات فلسفية من العدم، بقدر ما نريد تنظيم هذه المقولات التي يتواجد أغلبها بين أظهرنا في ميادين متفرّقة، ومن ثمّ إعطاؤها دوراً أكبر وأكثر فاعليّة، إذ ما دام الإنذار بالعقاب على الخطأ الاجتهادي الكلامي ماثلاً أمام الباحث الديني فلا يجدر انتظار الكثير من الإبداع منه.

ولكي نتفهّم الموقف الديني المتحفّظ، انطلاقاً من أنّ إعطاء ضمانات يعني شرعيّة الأديان والمذاهب كافّة، أو يعني عبثيّة الديانات الحقّة أو غير ذلك ممّا وجدناه عند جماعة من كبار العلماء والمنظّرين من أمثال الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) والشيخ عبدالله البحراني ‌سرهما، من الضروري التركيز على الفرق بين مسألة الحقّ والباطل، ومسألة الثواب والعقاب، فأن يكون الإنسان معذوراً عند الله تعالى أمرٌ يختلف تمام الاختلاف عن كونه محقّاً أو مهتدياً لا ضالاً سبيل الصواب، والخلط بين هذين الثنائيّين أدّى ويؤدّي إلى حصول التباس، فإرسال الرسل، وبعث النُذُر، وسنّ الشرائع، واللطف بالعباد هو ـ علاوةً على إنجائهم من عذاب الله تعالى... ـ للبلوغ بهم مراقي الكمال، والأخذ بأيديهم لخير الدنيا والآخرة، وما هو صلاحهم وكمالهم في هذه الحياة، وهي أمورٌ تكوينية، إذ شاء الله تعالى أن لا تجري

الأمور إلاّ بأسبابها، فمجرّد أن يكون الإنسان معذوراً في تناوله مادّةً سامّةً لا يجمّد من تأثير السمّ على بدنه بما قد يؤدّي إلى قتله.

وهذا ما نقصده هنا، فإنّ العذر الذي نتكلّم عنه لا يصيّر غير الإسلام إسلاماً، ولا يجعل غير الديانة الحقّة مؤدّياً إليها وموصلاً للغرض فيها، غاية ما في الأمر أنّ الملتبس عليه الأمر غير معاقب.

لكنّ التباس الأمر لا يجدر استغلاله لصالح توسعةٍ غير منطقية، ومن هنا نحبّ في هذه العجالة توظيف الثنائي الكلامي ـ الفقهي، القديم ـ الجديد، ألا وهو ثنائي القاصر والمقصّر، فالقاصر لا يعاقب بحكم العقل على خلاف الحال مع المقصّر، وهذا أمرٌ لا يناقش فيه عادةً وغالباً، إنّما النقاش يقع في وجود القاصر في المجال العقدي كما هو الحال في المجال الشرعي أم أنّ المجال العقدي لا يتحمّل فرضيةً كهذه أبداً أو إلاّ نادراً.

وإذا رجعنا إلى مواقف العلماء وجدنا تيّارين رئيسيين يتجاذبان هذا الموضوع بدءاً ـ ربما ـ من الجاحظ (٢٥٥هـ) وحتّى العصر الحاضر، فتيّار يحاول ـ في إثارته للموضوع ـ أن يجعل القاصر محصوراً في دائرة الصبيان والمجانين والعجزة، ممّن لا تسعفهم الحيلة للبحث والنظر ما دامت إمكاناتهم محدودة عقلياً و.. ونجد هنا نصوصاً لأمثال المرجع الخوئي (١٤١٣هـ) تكاد تقترب من هذا الرأي، أما التيار الآخر فهو يعتقد بأنّ القاصر ليس فقط موجوداً في المجال العقدي على الخلاف ممّن نفاه بالكلّية، بل هو الحالة الغالبة في الاجتماع الإنساني، وقد نقل مضمون هذا الكلام عن الشيخ بهاء الدين العاملي (١٠٣١هـ) حتّى سبّبت له هذه الفكرة ـ على ما يقول الخوانساري (١٣١٣هـ) في «روضات الجنات» ـ مشاكل و.. وأكاد أعتقد بأنّ الإمام الخميني (١٤٠٩هـ) هو أبرز شخصيّة في هذا المجال، إذ لديه نصّ يعدّ من أقوى النصوص في هذا المضمار، فهو يقول: «إن أكثرهم [الكفّار] ـ إلاّ ما قلّ وندر ـ جهّال قاصرون لا مقصّرون، أمّا عوامهم فظاهر، لعدم انقداح خلاف ما هم عليه من المذاهب في أذهانهم، بل هم قاطعون بصحّة مذهبهم... والقاطع

معذور في متابعة قطعه ولا يكون عاصياً وآثماً، ولا تصحّ عقوبته في متابعته، وأمّا غير عوامهم فالغالب فيهم أنّه بواسطة التلقينات من أوّل الطفولية والنشوء في محيط الكفر صاروا جازمين ومعتقدين بمذاهبهم الباطلة..»[١].

وكما أشرنا، ينصّ الخوانساري على طعن بعض العلماء بالبهائي لقوله: «إنّ المكلّف إذا بذل جهده في تحصيل الدليل، فليس عليه شيء إذا كان مخطئاً في اعتقاده، ولا يخلّد في النار»[٢].

ورغم هذه النصوص القاطعة يذهب البعض إلى تصوّر أنّ هذه المقولة مقولةٌ غربية، أتتنا من النزعات البروتستانتية، ومن مدارس التعددية الدينية المعاصرة مع جون هيغ وأمثاله، وإنّما تعمّدتُ ذكر نصّين لفقيهين بارزين ليُعلم أنّ الفقه نفسه قادرٌ على تحمّل مثل هذا الرأي، مع اعتقادنا بالنزعة الفلسفية والعرفانية للبهائي والخميني.

إذن، فمن الضروري وعي التراث جيداً لملامسة إشكاليّات حسّاسة من هذا النوع، وعدم الاستعجال ـ الصادق أحياناً ـ في التعاطي مع هذه الموضوعات، ولو أردنا سرد الآراء ـ سيما آراء الفلاسفة والعرفاء ـ لطال المقام كثيراً.

إنّ هذه المقولة تمثّل ضمانة، تعلن أن من يطلب الحقّ صادقاً ويبذل الجهد المعقول في السعي خلفه ثم لا يبلغه أو يناله معذور في الجهل بالحقّ، دون أن يعني ذلك إعطاء العذر مطلقاً، فنحن لا ننكر وجود المقصّر، ولا غضّ الطرف عن المخالفات العملية لا أقلّ للعقل العملي كالظلم والقتل بغير الحق و... يجب أن تدرك المسألة بجميع جوانبها، ممّا لا مجال لإفاضة الحديث فيه هنا، وإنّما ذكرناه بمناسبة البحث عن التقليد للآباء.

---

(١) المكاسب المحرّمة ١: ٢٠٠.

(٢) روضات الجنّات ٧: ٦٧.

ويكاد التعجّب يمتلك الإنسان من اعتقاد البعض بأنّ الناظر الذي لا يبلغ الحقّ مقصّر، وشاهد ذلك أنّه لو لم يقصّر لبلغه، إنّ هذه الفكرة ذات صبغة أيديولوجية بحتة، تتجاوز وقائع الأمور، لصالح أيديولوجيا مسقطة، إذ من هو الذي برهن على هذا الأمر؟! وهل كل العقديات يجري عليها هذا القانون؟! وما معنى ارتهان شرعية النظر بصحّة النتائج؟! أليس في ذلك تفريغاً لحرمة التقليد في أصول الدين؟! وهل تحتجب الفطرة لعامل الذنب البشريّ فقط ولا تحجبها ظروفٌ قاهرة على الإنسان كالبيئة والمحيط؟!...

إنّ دراسة ظروف الناس من حيث القصور والتقصير أمرٌ لا يرتبط بالنتائج العلميّة التي خرجوا بها بقدر ما يرتبط بأدائهم العملي ونواياهم الداخلية، بل كيف يمكن رهن الثواب والعقاب بإصابة الحقيقة وعدم إصابتها، فإن الإصابة أمرٌ غير اختياري في حدّ نفسه فكيف يرهن العقاب بما لا يرجع إلى الاختيار؟! وأمّا التشكيك المستمر في النوايا فهو مشكلة يجب حلّها من جذورها النفسية والعقلية.

وبهذه الضمانة تنطلق الأفكار لتدرس العقديات بحرّية أمينة وصادقة، لا حرّية منفلتة وعشوائية تبنى على التعسّف والابتسار، وعبر هذا الطريق يحيا الاجتهاد الكلامي، وتخفّ وطأة القلق والخوف المانعين عن الإبداع والخلاقية، وأيضاً تبنى بذلك عقديات برهانية، لا على الطريق المعتزلية المتشدّدة، وإنما على طريقة تستوعب إمكانات الإنسان، إذ لا معنى لمطالبة الباحث اليوم بدراسة جميع الديانات والمِلَل وكافّة البراهين والأدلّة، فهو أمرٌ لا بالمقدور لشخص واحد ولا بالمستطاع للشعوب، بل ولا بالمطلوب على مستوى العقل العملي.

ويبقى أن نرسم تصوّراتنا بدقّة جميعاً لا يستثنى من ذلك أحد، حتّى لا ننتج أفكاراً تقتل مجتمعاتنا أو تسير بها نحو الانحراف التام.

وهكذا تبقى مقولة العقاب الأخروي فاعلةً تربوياً في مجالاتها المنطقيّة، تبني الروح وتهذّب النفس وتشيد الأخلاق الحميدة.

٣ ـ الهدف الأخلاقي للبحث العلمي

غرق علم الكلام الإسلامي ـ كما أسلفنا ـ في النزعة الجدالية التي استنزفته، فيما سعت الفلسفة ـ وفّقت أو لم توفق ـ إلى تفادي هذه النزعة بطرحها البرهانية الفلسفية أساساً للنشاط أو الفعالية، وهذا الفارق ما بين الفلسفة والكلام هو بعينه واحدة من مشكلات البحث العلمي، إننا نجد أحياناً أن بعض الباحثين لا مشروع لديه سوى النقد سواء كان نقداً لأشخاص أو لتاريخ.. وهو يعمل ـ ليلاً نهاراً مخلصاً وجاداً ـ في نشاط النقد هذا، وهدفه تفنيد هذا الشخص أو ذاك التاريخ، وهذا النشاط في حدّ نفسه مفيد جداً؛ لأن العقلية النّقادة عقلية ناضجة بالأساس ولا ينبغي الحيلولة دون وجود هذه العقلية في المجتمع الثقافي؛ لأنها تمثل أحد ضمانات التوازن المعرفي، لكن المشكلة التي تحصل تكمن في تحوّل هذه العقلية إلى مشروع شامل لا يقف إلى جنبه مشروع آخر، فالفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط صاحب ـ ربما ـ أشهر مدرسة نقدية في تاريخ الفلسفة لم يكتفِ بنقد العقل، ومن ثم أبقى الفكر في اللاشيء أو في الفراغ، وإنما سعى ـ إلى جانب ذلك ـ لإيجاد البديل، ولو وفق وجهة نظره التي يحقّ لمن بعده تأييده عليها أو مخالفته، أن تملِكنا عقلية نقدية فهذا خطر، أما أن نملك عقلية نقدية فهذا عين الصواب بل والضرورة، إن بعض الباحثين المعاصرين لا يستهدف من نقده للتراث غير تفنيده، وإذا ما فتّشت في كتبه ونتاجاته عن بديل ما ربما يصعب أن تجد شيئاً من هذا القبيل، وهذه هي نقطة الخطأ، أن لا يعتاد الباحث ـ أيّ باحث ـ على مجرد أن ينقد فحسب.. أن ينقد كل جديد أو فكرة جديدة دون أن تكون له وظيفة أخرى عدا تتبّع كل ما يقال من جانب فلان أو جماعة أو مذهب.. بغية نقده، أو أن ينقد القديم كلّ قديم بحيث لا همّ له سوى مواصلة الجهد لتنحية هذه المقولة أو تلك.. إلى حدّ يصل الحال أن يقرأ هؤلاء أي كتاب أو مقالة بعقلية يسمّيها الدكتور نصر حامد أبو زيد في كتابه دوائر الخوف «استراتيجية البحث عن

العفريت»[1].

إن الهدف الصحيح لحركة البحث العلمي يجب أن يكون الحقيقة، فعندما يشاهد الباحث فكرةً خاطئة عليه أن ينقدها، لكن أن لا يبقى في نقدها.. بل عليه أن يسير إلى الأمام لوضع حلّ أو صيغة أو بديل آخر لها، كما هي عادة الكثيرين من علماء أصول الفقه الشيعي: حيث يتعرّضون للآراء ـ واحداً بعد الآخر ـ ثم ينقدونها، وفي النهاية يقومون بتبنّي رأي معين والدفاع عنه أو ابتكار رأي جديد والبرهنة عليه، لا أنهم يبقون دائماً في إطار نقد الآراء التي لا يؤمنون بها.

إن هدف الباحث معرفة الحقيقة واتباعها وهو أمرٌ قد يجعله يمرّ أحياناً على نقد، وأخرى على تدعيم، وثالثة على تأسيس، ورابعة على تأييد وموافقة، وهكذا دون أن يبقي نفسه في أسر النقد ويصنع من ذاته شخصية نقادة، وفقط نقّادة، سواء لهذا الطرف أو لذاك، لا فرق.

إن النقد ـ من الناحية العلمية ـ أسهل من إعادة الإنتاج والبناء، والشخصيات النقادة، وفقط النقادة، كثيراً ما تكون شخصيات خائفة ومحجمة، والسبب هو أنّ هذه الشخصيات تظن أن كل الناس تفكّر على طريقتها في النقد، فلا تتصور أو تترقب إذا ما قدّمت شيئاً سوى النقد في عقول الآخرين لأفكارها وإنجازاتها، لهذا فهي تشعر دائماً بحالة من الإحباط والقلق وربما الهزيمة، ونفس تلك الشخصية تصبح فيما بعد ـ لو تصدّت لتقديم شيء ثقافي ـ أحد الذين يمارسون الاستبداد والقمع.. لأن الاستبداد أفضل وسيلة لتهدئتها نفسياً.

إن شيوع روح النقد غير المتزاوج مع إعادة الإنتاج، لا يقدّم سوى المزيد من مظاهر الإحباط واليأس والنكوص والردّة و.. سيما لدى العناصر الشابة

(١) أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة: ١٢.

المثقّفة، وهذا ما يرشدنا إلى مدى الالتحام ما بين هذه الظاهرة الثقافية من جهة ومجمل الحراك الاجتماعي والسلوكي من جهة أخرى.

٤ ـ أهلية البحث العلمي، المعرفة الدينية بين المثقف والفقيه

موضوع أهلية البحث العلمي موضوع طويل ومتشابك إلى حد معين، لكنّنا سنشير إلى بعض نقاطه باختصار.

إن هناك مشكلة ثنائية الطرف تعاني منها بعض الساحات الثقافية، وهي مشكلة أهلية البحث، فمن جهة هناك حالة من تدخل الذين قد لا تكون لهم أهلية البحث العلمي ـ خصوصاً الديني ـ في مباحث الفكر الديني، وهناك من جهة أخرى تشدّدٌ زائد عن الحدّ من جانب آخر، ويمثل الجانب الأول تيار التجديد، وكذلك شريحة من الجامعيين المتدينين المثقفين وشريحة محدودة من طلاب العلوم الدينية في الحوزات العلمية، أما الجانب الثاني فيمثله التيار الرسمي الديني.

يقول الاتجاه الأوّل: إن التيار الكلاسيكي في المعرفة الدينية المتمثل بالمعاهد والحوزات الدينية الشيعية والسنّية أخفق في تقديم مشروع فكري ناضج ومتكامل؛ ولهذا كان من حقّنا نقده، ومن ثم السعي لصنع شيء بديل من هذا القبيل، وقد نمى هذا التيار وازداد نموّه في الفترة الأخيرة؛ حتى نجح في صنع روّاد ومفكرين أساسيين وهامّين، انسحبوا من السلك الديني الرسمي أو كانوا من البداية قريبين منه..

وفي الحقيقة، هناك مبررات ـ قسمٌ منها مقبول ـ جعلت أو أنشأت هذا التيار الرافض لما يسمّى باحتكار المعرفة الدينية من جانب شريحة من الناس قد تكون أسس تفكيرها خاطئة مهما بذلت جهوداً في البحث والتنقيب؛ لأن الخلل المنهجي، أو ما يسمّى اليوم: الخلل في العقل نفسه، لا يمكن إصلاحه بترميم فوقاني للفكر مهما طالت مدّة البحث، ومهما عمّر الإنسان عمره في الدراسة والتحقيق.

طبعاً، نحن لسنا بصدد الحديث عن وجهة النظر هذه؛ لأن كلامنا هنا

يدور حول خصوصية من خصوصيات هذا التيار، ألا وهي أن بعض روّاده وبعض المشتغلين فيه لم يهضموا جيداً أصول وموضوعات الفكر الديني واتسمت نتاجاتهم بشيء من التسرّع، فكيف يحقّ لشخص أن يلغي كل نتاج علم أصول الفقه على صعيد مباحث الألفاظ ـ حتى لو كان رأيه صحيحاً ـ ما لم يكن إنساناً هاضماً خبيراً بهذا العلم؛ حتى يقف على مناهجه وأساليبه في البحث وعلى تياراته ومدارسه و..؟! إن مجرّد قراءة كتاب أو كتابين لا يبرّر عادةً ـ على المستوى الأخلاقي العلمي وعلى المستوى المعرفي أيضاً ـ التصدّي لاتخاذ مواقف كبيرة من هذا القبيل، إن هذه اللاأكاديمية في البحث العلمي وهذه الارتجالية في استخلاص النتائج تجرّ على الجسم الثقافي العام الكثير من النتائج الضارّة، كيف يمكن ويحقّ لشخص أن يحكم على الفلسفة الإسلامية ـ سلباً أو إيجاباً ـ لمجرّد اطلاعه على نتاج العلامة الطباطبائي فقط أو عمانوئيل كانط وكارل پوپر وميشيل فوكو و.؟!

وإنما نقول ذلك؛ لأن النقد الذي يثيره هذا التيار نقد منهجي تأسيسي بنيوي يمسّ العقل، ولا يمكن لنقد كهذا أن يتجاهل قراءة تاريخية وشاملة.. فهذا الدكتور محمد عابد الجابري ـ وافقناه أو عارضناه ـ قرأ العقل العربي أولاً في مجلدات ثم نقده، ولم يكن يحقّ له أن ينقد هذا العقل دون أن يدرسه ماراً بالمدارس الفقهية والكلامية والفلسفية وغيرها، ولهذا يمكن القول بأن إشاعة ثقافة التدخّل من جانب البعض في قضايا الفكر الديني وهو ممّن لا اختصاص له فيها.. إن إشاعة هذه الثقافة أمرٌ غير سليم على ما يبدو، لكن هذا الأمر شيء وممارسة قمع واحتقار لمن ينقد شيء آخر، فنحن نتكلّم في البُعدين: المعرفي والأخلاقي، لا في البعد القانوني والحقوقي؛ إذ يحقّ لأي إنسان أن يستفهم ويسأل وينقد، لكننا هنا نطلب منه أن لا يستخلص نتائج دون شيء من الخبروية والدراية؛ حفاظاً على النموّ السليم للمعرفة.

أما الاتجاه الثاني فيقول: إن المعرفة الدينية وعلوم الدين تحتاج إلى تخصّص وجهد غير عادي لفهمها ودرك خباياها، لذلك لا يحقّ لأي شخصٍ أن

يتجرء ويقحم نفسه في هذه العلوم دون أن يكون قد طوى المراحل المتعددة التي تؤهله لهذا الأمر، ويضيف هؤلاء: إن السير لا وفق المنهج المعهود في المدارس الدينية أفضى وما يزال إلى مخاطر عديدة، وقد شاهدنا بأعيننا النتائج السلبية لهذا الأمر.

وهذا المقدار مما تثيره المعاهد الدينية الرسمية يمكن الموافقة عليه، بيد أن القضية على هذا الصعيد أخذت بالتصاعد إلى حدّ غير مبرّر على ما يبدو، ذلك أن هذه الحالة أفضت من جهة إلى قناعة بنوع من الحكرة في عالم الفكر والمعرفة، وأخذ الدارسون الرسميون ـ طبعاً نحن نتكلّم عن بعضهم بالتأكيد والكلام ليس شاملاً أبداً ـ يتصوّرون أن كل من يكتب أو يتكلّم في مجال المعرفة الدينية دون أن يكون متحركاً في إطار السلك الرسمي فهو معتدٍ ـ علمياً ـ ويتدخل فيما لا يعنيه، وأنه متأثر بالأفكار الغربية، أو أنه لا أصالة في فكره أو.. وساد اعتقاد بلاشرعية التفكير ـ أيِّ تفكير ـ لا ينطلق من الخطوط والرسوم الكلاسيكية لتسلب بعد ذلك القيمة عنه والاحترام.

وربما تطوّر الأمر لدى البعض إلى مستوى أعلى؛ حين يضع اللباس الديني جزءاً مكوّناً للمشروعية البحثية، بحيث لا يحقّ لمن لا يضع هذا اللباس أن يتكلم باسم الدين والتدين مهما بلغ من العلم بل والإيمان.. أو أنه لا يحقّ له ـ حتى لو كان ملبّساً بلباس رجل الدين ـ البتّ في شيء والتصدّي له ما لم يصل إلى سنّ معينة بحيث يمكن عدّه مخضرماً حينئذٍ.

لكن هذا الواقع ـ كالواقع السابق ـ يواجه مشكلات لاسيما مشكلات تبرير، فمن أين لنا أن نجزم بعدم أحقيّة أحد للبحث الديني إلا إذا فكر وفق الطريقة التي نفكّر نحن بها؟ وكيف عرفنا أن مجرّد صحة طريقتنا تخوّلنا سلب الشرعية المعرفية عن طريقة غيرنا؟ لا نريد الحديث عن الحق القانوني، وإنما نتكلم عن الحق المعرفي الذي ينتج إمكانية احترام الطرف الآخر معرفياً، فما لم نكن نقرّ بحقّ الطرف الآخر في النظر والمعرفة، بعيداً عن لباسه أو انتمائه الطبقي، فمن الصعب احترام قواعد اللعبة المعرفية حينئذٍ؛ لأن الأساس

الذي نعتمد عليه في عملية التحييد هذه يمكن ـ إذا انسجمنا معه حتى النهاية ـ أن يوسّع من نطاقها لتسيطر فيما بعد فئوية رهيبة ضمن دوائر في غاية الضيق.

والمشكلة الأساس تكمن في أن هذا الموضوع بالخصوص يخلق نوعاً من الطبقية الفكرية، وهي طبقية تتعامل مع الآخر من منطلق فوقي دائماً تماهياً مع مفاهيم الحقّ والباطل وأمثالها، والحديث عن هذه الطبقية وعن مبرراتها العقلية والدينية من جهة وسلبياتها من الجهة الأخرى يحتاج إلى مجال أوسع، ويتصل ـ فيما يتّصل ـ بموضوعة التعددية المعرفية بالدرجة الأولى، مما أسلفنا الحديث عنه سابقاً بإيجاز، وفصلّنا بحثه في كتابنا «التعددية الدينية».

٥ ـ العنف الفكري / الاعتدال والوسطية

تعاني الكثير من مجتمعات العالم اليوم من ظاهرة العنف، وقد كثرت الأفكار والآراء حول هذه الظاهرة، ودرسها الباحثون من زوايا متعدّدة، وأحد أنواع العنف هو العنف الفكري.

ليس هناك نظرية على ما يبدو قادرة على ادّعاء نبذ العنف بشكل مطلق، وليس هناك تيار ينادي بنظرة واحدة إلى العنف، أي عدم تقسيمه إلى عنف مشروع ومقونن وعنف غير مشروع وغير أخلاقي ولا قانوني، والإسلام كان واحداً من هذه التيارات والاتجاهات التي قسّمت العنف إلى قسمين؛ فرفضت بعضه وقبلت بالبعض الآخر، وهو أمرٌ لا يعنينا فعلاً.

الشيء الذي يعنينا هنا، مسألة العنف الفكري عند الباحث، فمن ناحية نفسية وسلوكية هناك أشخاص يفكّرون بطريقة عنيفة، وهناك بعضٌ آخر يفكر بهدوء وببرودة أعصاب، وهاتان الشخصيتان قد لا نتمكّن من توجيه رفض شامل لهما ممتدٍ في الزمان والمكان والظرف والحال؛ لأن التفكير الذي يتسم بنوع من الصخب والعنف والانفعال والإثارة نحوٌ من أنحاء التفكير قد يحتاجه أحياناً شاعرٌ أو سياسي أو زعيم أو عارف أو.. وقد لا يحتاجونه في حالات أخرى، ومن الخطأ ـ فيما يبدو ـ أن يتصور التفكير الممزوج بالإثارة على أنه

تفكير خاطئ دائماً، ذلك أن له حالات قد لا ينوب عنه فيها أي نمط آخر من التفكير.

وهكذا الحال في الشخصية الثانية، أي الشخصية ذات التفكير الهادىء.. إن هذه الشخصية ليست أمراً ثابتاً أو من المفترض أن يتحلّى به جميع الناس، إن بعض الحالات تفرض شخصية لا هدوء في تفكيرها، وإلاّ لضاعت الفرص و.. فيما تتطلّب حالات أخرى تفكيراً هادئاً.

ولا يعني التفكير غير الهادىء التفكير الفوضوي، بل يعني التفكير الممزوج بالإثارة والطابع الانفعالي، بعيداً عن فوضويته أو انتظامه، فبعض الأبحاث قد تتحلّى بنظم شديد وترتيب كامل بيد أن التفكير الذي أنتجها تفكير غير هادىء، والعكس هو الصحيح.

لكن السؤال الذي يبقى مثاراً: ما هو الإطار العام الغالب الذي يطالب الباحث أو المفكّر أو التفكير بصورة عامة أن يسير ضمنه؟ وما هو الاستثناء على هذا الصعيد؟ كيف يمكن توزيع الأدوار؟ هل التوزيع زماني، أي هل نتحدث عن أزمنة فنقول: إن هذا العصر يتطلب نمطاً من التفكير أما ذاك فيتطلّب نمطاً آخر؟ أم نجعل التوزيع قائماً على أساس تصنيفي بين الناس، بحيث نتحدّث عن شريحة يملكها نمط تفكير أو فئة فيما شريحة أخرى تحكمها طريقة أخرى؟.. أنجعل في كل إنسان أكثر من شخصية دفعةً واحدة يستبدل إحداها بالأخرى عندما يتحقق موضوع كل طريقة وظرفها؟.. أم نترك الأمور على رسلها تتحكّم فيها التنوّعات الطبيعية في شخصيات الناس التي تختلف باختلاف الوراثة والبيئة و..؟

بحسب العرض المتقدّم، ينفتح هذا الموضوع على أكثر من صورة وشكل، لكن من الممكن هنا إثارة نقاط سريعة وموجزة:

أ ـ إن البحث الذي يستهدف الحقيقة يرجّح أن يكون هادئاً؛ لأن الصخب قد يعيق تصاعد التفكير وبشكل منتظم وممنهج، فكلما كان التفكير هادئاً كلما استطاع أن يحيط بجوانب الموضوع، وكلّما كان أقدر على قطع

منافذ التوتر والإرباك، فالتفكير ممارسة كباقي ممارسات الإنسان التي يطالها الفشل والشلل والخلل عند ارتباك صاحبها أو توتّره.

ب ـ البحث العلمي داخل الدائرة الإسلامية من المطلوب أن تحكمه حالة الهدوء والتفاهم والاستقرار، انطلاقاً من القاعدة القرآنية القاضية: ﴿رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح: ٢٩)، هذه القاعدة ـ حسبما يفهم من النص القرآني ـ لا يخرج عنها سوى في حالة الصراع السياسي المتمثل في مفهوم البغي الذي يستدعي إثارة الهيجان في الدائرة الإسلامية ككل، وقد يعثر في النصوص على أمور أخرى، كحالات البدعة أو ما شابه ذلك، مما يتوقف عليه أحياناً حفظ الدين، وإلا فالأصل في علاقة المسلم بالمسلم هو علاقة الرحمة، وهي علاقة تجعل من أيّ نشاط فكري داخل هذه الدائرة نشاطاً هادئاً مستقراً.

والمبرّر الذي يقدّمه القائلون بضرورة عدم الرحمة إزاء بعض الخلافات الفكرية داخل الساحة الإسلامية يتمثّل في تطبيق مقولات البدعة وهدم الدين والتآمر على الإسلام و.. بل إن بعضهم يرى ـ انطلاقاً من نصوص حديثية مشرعنة ـ جواز بهتان أهل البدع، واختلاق الأكاذيب ونسج القصص الباطلة حولهم، بهدف تحطيمهم في شخصهم أو جماعاتهم أو فكرهم أو مشروعهم أو.. ومع التقدير المبدئي لهذه المقولات، غير أن التباساً في التطبيق أو في تحديد الدوائر ما يزال متحكّماً بالموقف، فتعريف البدعة، وتقديم تصورات واقعية عن المخاطر التي تحفّ بالدين، ومن ثم تحديد الدين والتدين، أو الضرورة الدينية والثابت الديني و.. إلى غير ذلك من المفردات، ذلك كلّه ما يزال ينتابه درجة من الغموض الذي استجلاه بعض عن طريق افتراض مركزية قائمة على تفكيره الشخصي، الأمر الذي ولّد وما يزال إشكاليات حقيقية.

كما أن مسألة بهتان أهل البدع تعدّ خطيرةً جداً؛ لمساعدتها ـ سيما في عصر المعلوماتية ـ على هدر مصداقية الاتجاهات الناقدة نفسها، كما تروّج في ساحات النزاع الفكري لجدال سجالي قاتم، بل يرى البعض أنّ هذا المنطق

وإن سندته روايات قليلة، لكنه يعارض المنطق القرآني الذي يقضي بأن ﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾، بل قد يذهب بعضٌ إلى القول بأن هذا النوع من منطق التعامل مع الآراء المخالفة أو بعضها على الأقل سوف يجعلنا نشك في كلّ ما قاله السلف ضدّ المذاهب التي اختلفوا معها، انطلاقاً من حسن الظن بهم ما دامت هذه الطريقة شرعية وأخلاقية.

فقد يتهم السنّي الشيعي بتهم هو يعلم أنها غير صحيحة؛ لغرض التضييق عليه، وقد يفعل الشيعي ذلك، فكيف لنا الثقة بالكتابات الكلامية التي تنسب هنا وهناك أفكاراً للخصوم وهكذا؟!

أمّا الاتجاه الذي ينافح عن التغيير، فيحاول فلسفة ثوريته أحياناً عن طريق إغراق الساحة بسيل من الاحباطات التي تجرّ بدورها إلى تفضيل المنطق الثوري على المنطق التوفيقي الإيجابي أو التغييري المراحلي، والشيء الذي يضغط لصالح الموقف الداعي إلى ثورة ثقافية ـ بكل ما تحمله كلمة الثورة من معنى ـ هو وجود المنافس الغربي السريع الخطى، والذي يلاحق أيّ خطوة تطوير في الواقع الثقافي والعام ليدفعها بقوّة نحو الأمام، الأمر الذي قد يؤدي بها إلى تعثّرات هدّامة أحياناً انطلاقاً من اللاإستحكام في الحركة، تماماً كمن يسير في الطريق بخطى تعتمد على دفع غيره باستمرار، وهذه المعضلة، أي معضلة الحركة المبرمجة من جهة وفقدان عامل الزمن من جهة أخرى، لم تحسمها آلية الثورة؛ لأن تجربة القرن العشرين أكّدت في مجتمعاتنا الإسلامية على السرعة الهائلة واختزال المراحل ممّا دفع المنافس الآخر الداخلي (التقليدي) إلى النكوص، وفصل هذا الوضع المثقف المتنور عن واقعه ومجتمعه، الأمر الذي أحال أي عملية تغيير شاملة ربما حتى على الطريقة الغربية: لأن الثورات الفكرية في الغرب تصاحبت وتعاطفٍ جماهيري كبير جداً ولم يكن الناقدون غرباء في مجتمعاتهم إلى الحدّ الموجود في بعض مجتمعاتنا الإسلامية.

ج ـ من الضروري معرفة أن التحرّق على الدين من الهجمات الثقافية

التي يتعرّض لها اليوم لا يبرر استخدام أساليب العنف الفكري في مقام إنتاج الأفكار أو في مقام عرضها؛ لأن التجارب الواقعية باتت تؤكد ـ وبتواصل ـ أن هذه الأساليب غالباً ما جرّت في الفترة الأخيرة، أي في القرن العشرين، سلبيات على المدافعين عن الدين، لا أقل أنها صنعت شخصيات في الطرف الآخر، أثارت تعاطف الشارع عموماً بدءاً بطه حسين وعلي عبدالرازق وصولاً حتى نصر حامد أبو زيد وعلي الوردي وعبدالكريم سروش وعلي شريعتي ونوال السعداوي وغيرهم.. وقد أكدت أكثر من تجربة أن العقبة الأساس التي كان يواجهها بعض هذه الشخصيات كانت اللغة العلمية الهادئة التي استخدمها بعض خصومهم ضدّهم، كما يقال عن «مطارحات» الشيخ محمد مهدي شمس الدين المخصّص للرد على كتاب «نقد الفكر الديني» للدكتور صادق جلال العظم، فقد شكّلت هذه اللغة إحراجاً لهذه الشخصيات، حتى لو تعرّض نفس أصحاب هذه اللغة أحياناً لغضب التيار الكلاسيكي.

إن هذا الموضوع دخل ـ عملياً ـ دائرة التجاذب حول ما هي الوسيلة الأنجع اليوم في بدايات الألفية الثالثة للدفاع عن الدين؟ هل خلق الإرباك والمنطق الثوري في ردع الآخر أو تهدئة الأمور واستخدام منطق هادئ؟ وفي تقدير كاتب هذه السطور أن المنطق الهادىء يمكن اعتباره اليوم في الإطار العام ـ وكل شيء له استثناءاته ـ الوسيلة الأنجع في الدفاع عن الدين، فنحن نعيش في عالم بدأ لا يرفض منطق الصخب في المعرفة فحسب، بل أخذ يشعر بحالة من التقزّز إزاءه، وهو ما يؤدي ـ إذا لم نعد إنتاج خطابنا الفكري وفق ضرورات المرحلة ـ إلى المزيد من التراجع على الصعيد الثقافي والفكري عموماً.

إن طفو مظاهر التطرّف الفكري على مختلف اتجاهات الثقافة بلا استثناء، وتربّع المتطرّفين ـ من جميع الاتجاهات ـ على كرسي المعرفة والأمور، وانزواء المعتدلين واتهامهم بالجبن أو الخوار أو المهادنة أو المداراة أو الرياء، سيكرّس ثقافة العنف في عالم المعرفة، وسيعمد في نهاية المطاف إلى

إغراق الساحة الثقافية في عواصف من الإرباك، والتوتر واللااستقرار، وهي عواصف تعيق ـ بالتأكيد ـ عملية التنمية المنشودة.

٦ ـ النظر بعين ناقدة للنتاج الشخصي / التواضع العلمي

ثمّة قصص ومقولات ـ مسجّلة أو تتناقل شفاهاً ـ أن بعض العلماء السابقين أو بعض المعاصرين يُحجم عادةً عن نشر كتبه ومؤلفاته، ويبرر هذا الصنف من العلماء أو من يؤيد توجههم هذا التصرّف بتبريرات عدّة، يرجع بعضها إلى القول بأن الإنسان كلّما نظر فيما كتبه بعد مدةٍ شعر بالنقص فيه.

ولسنا بصدد محاكمة هذا السلوك، لكن أساسه صحيح ودقيق؛ فكلما تقدّم الإنسان الباحث في العلم وصارت لديه خبرة أكبر في هذا المجال شعر بالنقص فيما قدّمه سلفاً من نتاجات، وهذا أمرٌ ـ كما ألمح ـ إن دلّ فإنما يدلّ على تقدّم الإنسان نفسه، وإلاّ لشعر بعظمة ما كتبه ولو بعد حين.

إن الشعور الدائم بالنقد الذاتي ـ وكذلك تقبل النقد الموضوعي من طرف الآخرين ـ يشكل ضمانةً هامة لديمومة الرقي والارتفاع المعرفي، إن الباحث الذي يعيد قراءة أو التفكير فيما أنتجه ـ وبصورة متواصلة ـ هو باحث متواضع وليس متكبراً، وهو باحث يهدف الحقّ والحقيقة لا الأنا والذات، كما أنّ الشعور بنقص ما قدّمه الإنسان شعورٌ أخلاقي ينمّ في ساحة التدين عن تقوى وتواضع، أما التكبر في الحياة العلمية فلا معنى له في ظلّ وسائل الإدراك المحدودة للإنسان، وهذا التكبر هو اليوم ـ وربما قبل اليوم ـ إحدى آفات الباحثين والبحث العلمي، إن الكثير من مقدّمات الكتب أو في مطاويها لا تزول منها عبارات: إنّ ما أتيت به لم أجده عند أحد قبلي، أو لم يسبقني إليه أحد، أو هو فتح عظيم، أو هو تغيير سيقلب معادلات المعرفة والتفكير، أو هو حلّ لمعضلات دامت قروناً متمادية.. إن هذه الكلمات عندما تصدر في عصرنا الحديث، عصر التواضع المعرفي، والاعتقاد بضعف قدرة العقل أمام كشف الحقائق، إنما تعبّر عن دوغمائية وجزم لا موضوعي، فيما المطلوب تقديم نمط تفكير أكثر تواضعاً، أو إذا أردنا أن نعبر بطريقة براغماتية نفعية نقول: نمط

تفكير أكثر تكتيكاً وأقدر على امتصاص أي خطأ في المستقبل.

إن نقد الذات القائم على اعتقاد حقيقي مسبق بمكانتها الواقعية المحدودة في المعرفة، وترويض النفس على تحمّل هذا النقد وتقبل اكتشاف الخطأ.. ليس أمراً سهلاً أو مجرّد شعار نطلقه وننضوي تحته، وإنما تربية للنفس صعبة كلّ الصعوبة، تحتاج إلى سلسلة ـ لا واحد ـ من الأخلاقيات أن تتضافر لصنع شخصية علمية متواضعة من جهة، ومتفهمة ثانية، ومسرورة باكتشاف الخطأ ثالثة، أما الاعتقاد بالخطأ في الذات وممارسة العصمة فيها، فهو مفارقة تجرّ الكثير من السلبيات.

وهذه المشكلة ـ التكبّر وخوف النقد وإعادة النظر ـ تظهر في كلمات الباحثين كثيراً وبأساليب متعدّدة، أحدها تعقيد العبارات اللفظية ومحاولة إبهام الأفكار على الآخرين ـ طبعاً ليس الأمر على نحو إطلاقي بالتأكيد ـ إن الحملة العنيفة التي شنّها التيار الجديد ضدّ الكتب الدينية ـ والحوزوية بالخصوص ـ في تعقيداتها وأساليب بيانها المبهم، وإن كانت صائبة من وجهة نظر، لكن البديل الذي قدّمته النتاجات الجديدة لم يكن أسهل دائماً، فالكتب الجديدة التي تصدر عادت إليها الظاهرة نفسها مع اختلاف الشكل والقالب، وصارت هناك حالة شبه سائدة اليوم أن الباحث كلما مارس تعقيداً أكبر وإبهاماً أعمق في كلماته وعباراته نمّ ذلك عن عمق معرفي ومستوى علمي أكبر عنده، وكلما بسّط الأفكار ـ لا إلى حدّ الابتذال ـ كشف ذلك عن نقص علمي عنده، بل يرى بعضهم ـ كما كانت ترى التيارات المدرسية الدينية ـ بأنك إذا لم تستعمل المصطلحات الخاصة فإنك لم تدخل في المناخ العلمي المطلوب، فسابقاً كان شعار العلمية أن تستخدم تعابير الفلسفة وأصول الفقه، أما اليوم فتعابير جديدة مشكلة بعضها أنها لم تدخل بصورة رسميّة المعاجم الجديدة إلى حدّ بلغت فيه الحال أن كل كاتب صارت له مصطلحات خاصة.

إن تطوّر المصطلح أمرٌ في غاية الضرورة، ولا مجال لتجاوزه، ولا نقاش هنا في هذا الأمر، إنما الحديث عما يمكن تسميته بحالة اللااستقرار في إنتاج

المصطلح واستخدامه إلى حد النظر ـ إضافة إلى من قال.. ـ إلى كيف قال، لا إلى ما قال، وهو أمرٌ يعكس فيما يعكس ـ من وجهة نظر شخصية ـ إشكالية تعود في بعض امتداداتها إلى الجانب الأخلاقي بالمعنى الذي ذكرناه للأخلاقي.

وهذا التعقيد يعبّر في بعض الأحيان الأخرى عن محاولة من الباحث لسدّ الطريق على النقد المركّز والواضح، وهي نقطة جديرة بالتركيز عليها والتأمل فيها.

إذن، الإحساس بثقل النقد الذاتي، ومن ثم النقد الموجّه من الآخر يعبّر عن رغبة في الاستقرار في نقطة محددة علمياً وعدم تخطّيها نحو الأمام.

والأمر الذي قد يُجبر الباحث على اتخاذ مواقف متصلّبة أحياناً، هو الثقافة والتربية العامة التي تنظر إلى من يعترف بخطئه أو يعدل عن رأيه بمثابة الضعيف علمياً، صحيح أن المفكّر الناضج أو المجتهد في العلوم الدينية مطالبٌ بالدفاع عن أفكاره لا التخلّي عنها وكأنه لم يتعمّق بها، لكن هذا لا يعني خلق مناخ لا يسمح بالتراجع أو التبديل، بل المطلوب عدّ ذلك كرامة ومفخرة تمنح صاحبها وساماً في الأوساط العلمية، فأكثر العلماء عبر التاريخ تغيّرت آراؤهم عدّة مرات في حياتهم، فقد عرف ذلك عن فلاسفة كبار كابن سينا والملا صدرا، كما عرف عن فقهاء أجلاء كالعلامة الحلّي والإمام الغزالي وغيرهم، بل إن ذلك سنّة الله في خلقه إلا من عصم، وهذا ما يجعلنا نضع بعض علامات الاستفهام على المحاولات التي ترمي إلى تصوير بعض المفكرين ـ كالشهيد محمّد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) ـ وكأنهم لم تتبدّل أفكارهم منذ نعومة أظفارهم بوصف ذلك شاهداً على عبقريتهم.

الفصل الثاني

قضايا منهجية
في العلوم الإسلامية

تمهيد

للفلسفة والدراسات العقلية عموماً دور بيّن في تكوين عقل الإنسان وطريقة تفكيره، ولا نستطيع إلاّ أن نسمّي ذلك: عقلاً فلسفياً، له خصائصه وسماته وآلياته في التعاطي مع العلوم والفنون.

انطلاقاً من ذلك نجد الدرس الفلسفيّ ـ بالمعنى العام للفلسفة، أيّ فلسفة كانت ـ ضرورةً استثنائية للمعاهد الدينية والحوزات العلمية؛ لأنّ هذا الدرس يساعد على تنشيط الفكر، وينضج من تصوّرات العقل الديني عن العالم والإنسان والحياة، وقد لاحظنا ـ بالتجربة الدينية ـ كيف ظهرت بعض النتائج السلبية في الفترات التي غاب فيها هذا الدرس عن الحواضر العلمية الدينية، ليحلّ مكانه أحد درسين هما: الدرس الصوفي، والدرس النصّي.

ونقصد بالدرس الصوفي النزعات الصوفية غير المرشّدة بوعي منطقي، فعندما حظرت الفلسفة في العصر الصفوي مثلاً أو في بعض فتراته على الأقلّ، ونفي صدر المتألهين الشيرازي (١٠٥٠هـ) إلى خارج المدينة العلمية، ليعيش فترةً في قريةٍ نائية، كانت التيارات الصوفية وحركة الدروشة تضرب في العمق المجتمعَ الإيراني، بل وتهز العاصمة الصفوية نفسها (إصفهان)، لتخيف الفقهاء وغيرهم.

ونقصد بالدرس النصّي شيوع ظاهرة الدوران حول الموروث في عملية استهلاك له، دون ضخّه بحياة جديدة، فتكثر الشروح والحواشي والتعليقات والمختصرات، وتتصارع المدارس على تفسير هذه الكلمة لهذا العالِم أو ذاك، وليس في تصارعها هذا ضيراً، بل الضير في استهلاك طاقاتها في هذا التصارع حتى النفس الأخير، فيدخل العقل والفكر مدارات مغلقة ويدور في حلقة مقفلة.

من هنا، تتجاذب العقل الديني ـ عادةً ـ تيارات عدّة أبرزها: التيار

العقلاني الفلسفي، والتيار التراثي النصّي، ولا نعني بالعقلاني سلب العقل عن النصيّة الدينية، والعياذ بالله، بل سلب محوريته عنها، وفرق كبير بين الأمرين.

ولابدّ لنا من رصد أبرز المعالم الفاصلة ـ منهجياً ومعرفياً فقط ـ بين هذين التيارين، كي تتحدّد أمام الإنسان المعالم ليختار سبيله، على ضوء ما ترشده إليه الأدلّة والحجج بينه وبين الله تعالى، ولكي ندخل بحوثنا هنا طبقاً لتقسيم العلوم الإسلامية إلى عقلية ونصية.

يسعى العقل الفلسفي لفهم العالم والمعرفة و.. فهماً مباشراً، بمعنى الانطلاق من المعطيات التي يكوّنها بنفسه للوصول إلى هذا الفهم، ولهذا نجده معتزاً بجهوده واثقاً من نفسه وقناعاته فاهماً ما توصّل إليه، أما العقل النصي فلا يسعى لفهم العالم على هذه الطريقة بل عبر وسيط، وهو النص نفسه، فهو يجهد لفهم رأي الآخر عبر تحليل نصوص، أكان هذا الآخر هو الله تعالى أو النبي ﷺ أو غيرهما، فالثقة بصاحب النص (على أساس مفهوم العصمة مثلاً)، ولنسمّه (الناصّ) هي التي تمنحه الثقة بتصوّراته عن الكون والحياة.

وانطلاقاً من العنصر السابق البالغ الأهمية تنفتح أمام العقل النصي مساحة جديدة من المجهول؛ لأنك عندما تبني تصوّراتك عن العالم على أساس الثقة هذه، فهذا يعني أنك مستعدّ لتبنّي تصوّرات عن العالم لم تفهمها بمعطياتك الذهنية وإنما حصلت عليها بمعطيات غيرك، وانطلاقاً من قناعتك بهذا الغير ـ وهي قناعة لم تنشأ من فراغ بل نشأت من براهين أقمتها تبرّر الوثوق به ـ صدّقت هذا التصوّر أو ذاك، دون أن تنتجه بنفسك.

من هنا، يغدو العلم بمضمون النص ومحتواه، بمعنى عدم الوصول المباشر إليه، أساساً في بعض الأحيان لدى العقل النصيّ، أما العقل الفلسفي فهو على النقيض من ذلك، إذ بسعيه لتكوين قناعاته من نفسه لا يسمح بالمجال لعدم العلم لصياغة تصوّره عن العالم، بل هذا التصوّر ينشأ عنده من المعلومات التي عرفها عن العالم، ولا تساهم المعلومات المجهولة لديه في بناء

التصوّر، بل تساهم في نقصانه، فالعقل النصّي لا ينزعج من هذا «اللاعلم»، بل يكمل بناء منظومته المعرفية اعتماداً عل الناصّ، فيما لا يمكن للعقل الفلسفي، إكمال البناء دون توصّل مباشر للمعرفة.

إذن، فالعقل النصي يشيد تصوّراته عن العالم في ظلّ مبدأين: أحدهما الثقة بالناصّ وثانيهما: الجانب غير المفهوم ولا المعقلن من العالم، ولا تضادّ بين هذين المبدأين، أما العقل الفلسفي فيشيد تصوّراته على مبدأ واحد هو المعلوم الذي توصّل إليه لا غير، ومن هنا لم يكن للتعبّد والتعبديات مجال عنده، على خلاف العقل النصي الذي يستسيغ ـ وبدرجة عالية ـ مقولة التعبد بقول الغير حتى مع الجهل دون أن يرى في ذلك أية منقصة.

واستتباعاً لما سبق، يغدو اندفاع العقل النصي قائماً على الثقة واللامعقول عنده، على خلاف العقل الفلسفي الذي يندفع على أساس المعقول والذات، ولهذا يتراءى من بعيد أن الفكر النصّي فكر غير عقلاني، ونحن لا نحكم في هذا الموضوع هنا، لكننا نحلّل هذه الصورة، إذ سببها ما أشرنا إليه.

ونعلم جميعاً أن هذا النص الذي تدور حوله حركة العقل النصي كانت في الزمان والمكان، وهذه الزمكانية فيه بالنسبة لنا اليوم ماضوية، بمعنى أن نصّ القرآن مثلاً أو نصّ التوراة نصّ جاء في الماضي، ولحظة صدوره تعود إلى زمن بعيد.

إن الدوران حول النص الديني الصادر في الماضي سيفضي تلقائياً إلى انشداد غير عادي لما مضى، وحيث يمثل النص الديني الأصلي قمّة التطوّر المعرفي في العقل النصي، فهذا يعني ـ غالباً ـ أنه كلّما تحرّكنا نحو الحاضر كلّما ابتعدنا عن المصدر الأصلي، وهذا ما يفسح المجال لبناء صورة انحدارية عن الصيرورة التاريخية للإنسانية، فالأقرب لعصر النص أقرب إلى المثال والأنموذج، فيما الأبعد على خلافه، أو لا أقلّ على شكٍ من أمره، حتى أنك لا تكاد تستطيع القول: إن هذا المتدين المعاصر خيرٌ من ذلك الصحابي (العادي)، وكأن في هذا القول خطأ، والقرون السالفة هي القرون المفضّلة.

أما العقل الفلسفي، فيرى ـ عادةً ـ أن الحال في تطوّر، لأن بناءاته قائمة على المعرفة، ومرور الزمان يساعد في التراكم المعرفي، مما يمنح العقل تحسّناً في أموره.

لكن على أيّة حال، تغدو المثالية الماضوية في العقل النصي سبباً أحياناً لرغبة جامحة في الاستنساخ الحرفي، لهذا نجد نحواً من التماهي مع الماضي حتى في شكلانيات الأمور، ونمط الحياة، وأسلوب العيش، إيماناً صادقاً بأن في ذلك مقاربة للأنموذج الأعلى، ومن هنا بالضبط تخرج بعض ظواهر السلفية والحرفية أحياناً، فنجد ركوداً في الحياة، وجموداً في صورتها، وخوفاً من التغيير، وقلقاً من حصول تبدّلات.

وعلى العكس من ذلك العقل الفلسفي الذي نجده أحياناً مندفعاً بشره للتغيير، والتحوّل، والصيرورة ونحو ذلك، حتى كأنه ينكر ـ أحياناً ـ القديم لقِدَمه ويأخذ بالجديد لجدته، وكأن قِدَم فكرةٍ يُبطل مفعولها، أو كأن المفاهيم تبلى ـ دائماً ـ جميعها بمرور الأيام.

وأرغب في التركيز هنا ـ في هذا التمهيد ـ على نقطة حسّاسة، وهي أن الأمل في استحضار الماضي والعيش في كنفه على الدوام في العقل النصي، يجعل هذا العقل ـ أحياناً ـ يعيش الماضي ويتفاعل معه، ويحياه بروحه وعقله وقلبه ولسانه ولحمه ودمه، فقضايا الماضي هي الروح والمصدر، وما يحصل أحياناً أن يؤدي هذا الاستغراق في العيش إلى حصول تمثل للماضي؛ فيحيا الإنسان وكأنه في عمق الأحداث الماضية، مما يثير فيه الغضب تارةً، والبكاء أخرى، والمحبة ثالثة، و.. وهذا ما يساعد على انفعال العقل النصي المتواصل إزاء أحداث الماضي وكأنها تحصل اليوم، فيرغب في الانتقام ممن أساء في الماضي، ويحب إكرام من أحسن فيه.

وتتطوّر هذه الحالة في بعض الأحايين لتحدث تصادماً في العصر، وطائفية وخصاماً، فيما طرفا الخصام اليوم ليس بينهما شيء مثلاً، إنما الشيء كان بين أطراف الماضي وتياراته.

أما العقل الفلسفي، فقد يفرط أحياناً فيوقع القطيعة مع الماضي، وينسحب منه، ويتركه، فتنبتر أوصال الاستمرارية الحضارية، وتحصل بعض ظواهر الارتماء في أحضان الآخر الحضاري.

من هذا كلّه نجد الاختلاف الكبير بين نمطي التفكير هذين، لكن السؤال: ألا يمكن إزالة سلبيات التيارين للحصول على صورة جديدة؟ هل يمكن الجمع بين العقلين؟ كيف؟ هل فرز المساحات وإيلاء كل مساحة لطرف هو الحل؟ فنقول: تصوّرات العالم للعقل الفلسفي فيما التكاليف والحياة والحقوق للعقل النصي، كما راجت هذه النـزعة كثيراً؟ هل يصحّ وضع أولويات وتقدّم وتأخر في علاقة العقلين مع بعضهما؟ وكيف يمكن التوصّل إلى حلّ هنا؟

ولا نقصد بالحلّ مشروع مصالحة توفيقية على الطريقة السياسية، يتنازل فيها كل طرف للوصول إلى حلّ دون أن يقوم الحلّ على معطيات معرفية ومنطقية جادة تضمن بمنطقيّتها ديمومتها وسلامتها في الاستمرار والمستقبل، ولهذا لا نهدف في مشاريع المصالحة هنا حلولاً مؤقتة، أو عابرة، بل حلول جذرية تعطي العقل والنص دورهما دون أحكام مسبقة مسقطة سلفاً، تعيق الإنتاج المعرفيّ الجديد.

لكن مع هذا، ورغم كلّ الدعوات العلمية لمعالجة هذا الموضوع المشكل والمساهمات الفكرية في هذا المضمار، إلاّ أنه يمكن تناول الإفراط والتفريط في الطرفين معاً؛ لممارسة نقد مركّز لهما، أي الإفراط والتفريط، بغية الحدّ من ظواهرهما التي لا تشرعنها الاتجاهات نفسها، فأن يغرق طلاب العلوم الدينية في الموروث، وينظروا بعين الاحتقار لكلّ منتجٍ جديد، ويتطلّعوا بسخرية لما يرفد الغربُ أو الإنسان المعاصر المعرفة الدينية من معطيات، وكأن المعاهد الدينية والحوزات العلمية هي الممثل الوحيد وإلى الأبد للمعرفة الدينية، لا يُحاد عن منتجاتها قيد أنملة مهما تغيّرت المعرفة أو تطوّرت مناهج التفكير.. هذا كلّه إفراط في النصية ومرجعية التراث المتبقي، يمكن نقده حتى على أساس الموروث نفسه، أي نقداً داخلياً صامتاً.

وهكذا الحال مع الاتجاهات الفكرية المعاصرة، فقد تكون أحياناً أشدّ قسوةً في سخريتها وتقزيمها للطرف الآخر، وكأن التراث أضحوكة أو مهزلة يمكن تجاوزه ببساطةٍ لأمّة أنتج تراثها حضارةً عريقة، وكأن نقاط الضعف في الموروث أو وجود بعض الثغرات فيه حجة كافية لتجاوزه بقسوة، انطلاقاً من مرجعية العقل، إن هذه الطريقة من التفكير يمكن نقدها حتى وفق الأسس الداخلية للتيار العقلي، ويمكن إبراز نقاط ضعفها من زاوية معرفية مغايرة لزوايا النص والموروث.

من هنا، ندعو ـ ويفترض ـ كلّ طرف من الطرفين، لا لتجاوز أوّلياته وأواليائه ونمط تفكيره، بل لممارسة نقد الظواهر المتطرفة الناتجة عن طريقة التفكير التي يتبعها، فلكل منهج عثرات أو فلنقل: نتائج خاطئة، تظهر عبر الزمن، عند أنصاره وموظّفيه، لكن بإمكان هذا المنهج، وبممارسة نقد داخلي هادئ، إعادة بناء نفسه وتطهيرها من أخطاء تطبيقه هنا أو هناك، وبذلك نصل إلى الحدّ الأدنى من التقارب أو الحلّ بين نزعتي: العقل والنص.

لعلّ في هذه الدعوة الكلمة السواء، التي تهيء لإعادة تواشج التيارين، عبر منطلقات معترف بها لديهما معاً، إن شاء الله تعالى.

وعلى أية حال، فقد استعرضنا في الفصل الأول السابق بعض الخيوط المرتبطة بالمنهج على مستوى التفكير الديني عامةً، أي بقطع النظر عن هذا العلم أو ذاك، ولكي نستوعب ما أردناه مطلع هذا الكتاب، نحاول في الفصل الثاني تناول بعض العلوم الدينية تناولاً منهجياً، لا لندرس منهج هذا العلم أو ذاك مما لا تسعه هذه الصفحات، وإنما لنلامس بعض قضايا المنهج هنا أو هناك، مما نراه دالاً ـ بدرجةٍ ما ـ على أزمة المنهج ومعضلته في هذه العلوم.

ونعني بأزمة المنهج أحد أمرين:

أ ـ وجود بعض الخلل في مفصلٍ منهجي في هذا المحور من هذا العلم أو ذاك، بحيث يكون هناك عطب منهجي يحتاج إلى إصلاح.

ب ـ عدم وجود اكتمال منهجي، بمعنى الحاجة إلى عناصر إضافية

تكمل المنهج العام، حتى ولو كان المنهج الفعلي غير مختلّ أو مرتبك.

ومن أمثلة الأنموذج الأول ما سنتناوله من مسألة المنهج في العرفان وعلم أصول الفقه، كما ومن أمثلة الثاني ما سنتحدّثه حول علم الحديث والدراية.

ولكي لا نتشتّت في الوقفات، آثرنا تقسيم البحث إلى محورين أساسيين هما:

المحور الأول: العلوم غير النقلية، ونركّز حديثنا على علمي: العرفان الإسلامي، والكلام الإسلامي.

المحور الثاني: العلوم النقلية، ونتحدّث عن علم الفقه الإسلامي وأصوله بوصفهما المحور، معتبرين أصول الفقه من العلوم النقلية؛ لدورانه حول النصّ بحسب المآل، كما نتحدّث عن علم التاريخ، والحديث.

ولعلّنا بذلك نقف على نزرٍ يسير من قضايا المنهج في علومنا الدينية؛ إن شاء الله تعالى.



العرفان الإسلامي
بين الإشكاليّة المعرفيّة والآليّة التربويّة والمنحى الواقعي

تمهيد

تبدو - من جانبٍ - روعة الدين عموماً، والإسلامي خصوصاً، في ذلك التنوّع الفائق الذي يمنح هذا الدين جماله وبهجته، فمن زاوية فقهية، إلى أخرى فلسفية، إلى ثالثة كلامية، إلى رابعة تاريخية، إلى خامسة قرآنية.. فأخيرة عرفانية روحية.

وإذا كان هذا التنوّع سرّاً من أسرار جمال الدين، وجمال الإنسان في تعامله معه، فإنّ حصر الدين في جانب وإقصاء الجوانب الأخرى واختزالها أو تقزيمها، تفريطٌ بمخزون كبير، لا تُحمد عواقبه ولا تُستساغ.

من هنا، يبدو الدرس العرفاني مهمّاً إلى جانب بقيّة الدروس، ويبدو هذا المخزون الروحي الهائل عبر الزمن جديراً حقّاً بالمطالعة والدرس الجادّين.

بدورنا، سوف نحاول مجرّد إثارة استفهامات، والإشارة إلى مفاتيح ومداخل منهجية قليلة، مما يدور في خلد الباحثين أو أصحاب السؤال حول هذا التيار الروحي، الذي ساد - وعلى فترات - نظم التفكير، وأساليب الحياة الإسلاميّة، أو ترك أثراً بالغاً فيها.

ونؤكّد - بدايةً - على أنّنا نهدف لإثارة ملاحظات أحياناً على المنهج العرفاني في البُعدين المعرفي والتربوي كما في البعدين العملي والحياتي، لكي تُتفادى هذه الملاحظات حيث يمكن، أو تكون دليلاً - سيما على صعيد البعد المعرفي - لكي نمارس قراءة جادّة للعرفان من زاوية عقليّة عقلانية، بعيداً عن اعتقادنا أو عدم اعتقادنا النهائي بالمنهج العرفاني.

المدرسة العرفانية بين الرفض والقبول

الإشكاليّة المعرفيّة، وعقلنة العرفان:

حاول العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي (١٩٨١م) أن يشرعن العرفان من زاوية النص الديني في كتابه «رسالة الولاية»[١] ـ تماماً كما حاوله بإيجاز تلميذه الشيخ مرتضى المطهّري في كتابه «الإسلام وإيران»[٢] ـ ليحشد شواهد على هذا الموضوع، في خطوة تسعى لمواجهة تيار النص الذي كان يصارعه الطباطبائي في إيران وتواجهه المدرسة العرفانية في العراق أيضاً، حيث الحواضر العلمية الدينية للشيعة، متمثّلاً في بعض المرجعيات الفقهية.

ولم يكن تيّار النص حديث عهد بمعارضة المنهج الصوفي والعرفاني، فقد هبّ العديد من العلماء ـ من بينهم بعض علماء التيّار الإخباري الشيعي ـ للردّ على الصوفيّة الذين تناموا بشكل كبير في العصر الصفوي، وقد كان عدم وجود دليل قطعيّ من عقل أو نصّ يدعم النزعة الصوفية أحد أهمّ أدلّة التيار النصّي في معارضته هذه، فقد جعل الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) ـ على سبيل المثال ـ عدم الدليل هذا أوّل أدلته التي يردّ فيها على الصوفية في دعواهم الكشف، وذلك في كتابه «رسالة الاثني عشريّة في الردّ على الصوفيّة»[٣]، كما سعى السيّد هاشم معروف الحسني في كتابه «بين التصوّف والتشيّع» لتحقيق الغرض نفسه، بل اعتبر فريق من المحدّثين والفقهاء الذين يمثّلون التيار النصيّ الاتجاهَ الصوفيَّ والعرفانيَّ خارجاً عن الإسلام بالمرّة وأجنبياً عن الثقافة

---

(١) تعالج رسالة الولاية موضوع العرفان معالجة أوّلية وتقرؤه قراءة بنيوية، كما تعالج دراسة الطباطبائي «العرفان الإسلامي» المدرجة في مقالة «الإسلام والأديان الأخرى» الموضوعَ نفسه، راجع كتاب «مقالات تأسيسية» للعلامة الطباطبائي: ٦١ ـ ٧٢.

(٢) مرتضى مطهّري، المجموعة الكاملة ١٤: ٥٥٥ ـ ٥٥٩.

(٣) محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، رسالة الاثني عشريّة في الردّ على الصوفيّة: ٨١ ـ ٨٢.

الإسلاميّة، في محاولة تشبه في نتيجتها ما قاله التيّار الاستشراقي عن العرفان والتصوّف، وفقاً لما يقوله الشهيد مرتضى مطهّري[١].

على أيّة حال، لا نريد أن ندّعي أن العلامة الطباطبائي قدّم خطوة إبداعية أو لا سابق لها بقدر ما قدّم ـ مع إضافة ـ عصارةً لمتفرّقات المحاولات النصيّة التي كان الفلاسفة والعرفاء قبله قد سطروها في كتبهم، كما لا نريد أن ندّعي أن هذه الرسالة حسمت الموقف، بل ما زالت الأسئلة تتالى تتراً إزاء طبيعة فهم العلامة للنصوص القرآنية والروائية في هذا الموضوع، إنما نريد التأكيد على جدّية الخطوة التي خطاها الطباطبائي في شرعنة العرفان نصيّاً.

لكن المشكلة الأكبر أمام العرفان كانت مدرسة العقل من زاوية الشرعية المعرفية، فالسؤال الرئيسي الذي وجّهته المدرسة العقلية وغيرها، للعرفان الإسلامي، والاتجاه الصوفي، سؤال معرفي: إلى أيّ مدى تحظى المعطيات العرفانية بمصداقيّة؟ ومن أين تستمد مدرسة العرفان تلك المصداقية التي تضفيها على معطياتها؟

ولا نستهدف الخوض فعلاً في موضوع شائك كهذا، بقدر ما نريد التأكيد على أن العرفان، لا يمكنه أن يظلّ مكتوف الأيدي إزاء تساؤل كبير كهذا، وهذا ما يمكّننا من تفسير المحاولات المتكرّرة من جانب بعض العرفاء، لتقديم معطيات العرفان بلغة فلسفية، الأمر الذي أدّى إلى ظهور فريق: العرفاء الفلاسفة، والفلاسفة العرفاء، حيث تكلّلت هذه الجهود في شخص ومدرسة محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠هـ) المعروف بصدر المتألهين، بعد أن كانت شرعت مع صدر الدين القونوي (٦٧٣هـ) وابن تركة الأصفهاني (٨٣٥هـ) و..

إن ما فعلته مدرسة الحكمة المتعالية وغيرها من فلاسفة العرفان، كان

---

(١) مرتضى مطهّري، المجموعة الكاملة ١٤: ٥٥٢.

محاولة للبرهنة ـ فلسفياً ـ على المعطى العرفاني المنكشف قلبياً وروحياً، وبهذا تمّت عقلنة العرفان في نتائجه، أي أخضعت تلك النتائج لأدوات التشريح العقليّة والفلسفية، لينكشف البُعد الصادق فيها، ويتمّ التأكّد من جدواها عقلياً.

وإذا كان اتجاه عقلنة العرفان بهذا المعنى، قد بدأ منذ قرون، فإن ثمّة حاجة شديدة ثانية لعقلنة العرفان من الزاوية المعرفية، فليست الحاجة فقط أن نستلّ من تجارب العرفاء معطيات هي في روحها وجوديّة، لكي نقوم بصوغها فلسفياً ضمن منظومات من التصوّرات المعقولة والمفاهيم العقلانية، بل إنّ الأمر يتعدّى ذلك إلى دراسة الظاهرة العرفانية نفسها بوصفها منهجاً وأسلوباً، بغية التحقّق من جدوى الاعتماد عليها أداةً لكشف الواقع وإدراك الحقيقة بنوعٍ من أنواع الإدراك، إن مجرّد تحويل المعطى / النتيجة إلى مفهوم عقلاني قابل للبرهنة عليه فلسفياً، لا يبرّر ـ دائماً ـ صحّة المنهج الذي قدّم لنا هذا المعطى، خصوصاً وأن هناك خلافاً واسعاً في عدد كبير من المعطيات العرفانيّة، ومن ثم، كان من المطلوب قراءة المنهج العرفاني نفسه قراءة نقديّة صارمة، لمعرفة مدى المماهاة التي يملكها هذا المنهج مع الحقيقة، إذا أردنا أن نحدّد المنهج قبل الشروع في العمل على الطريقة الديكارتية.

وبذلك، ينفتح الحديث عن قدرة القلب على اكتشاف الواقع، وكيف يدرك العارف الواقع الخارجي؟ وما معنى العلم الحضوري هنا؟ وكيف نتصوّره؟

ولا يهمّ هنا سرد صور فنيّة وأدبيّة جمالية لتفسير الظواهر العرفانيّة كما هي مشكلة البعض، بل المهمّ وضع النقاط على الحروف وتقديم صور واقعية ذات طابع وصفي وَرَقمي تحملها لغة علميّة صارمة تجلي أجزاء الصورة وتميّزها عن غيرها بكلّ وضوح، دون أن نعيش سوريالية العلم نفسه وخياليّته.

وتستدعي هذه الأسئلة استفهاماً آخر يدور حول: هل العارف ممّن يلتبس عليه الأمر، فيحسب عمليّاته العقلية شهوداً، وليست سوى تفجّر العقل الباطن واللاوعي في شكل غريب؟

أليس من الممكن أن يكون الحسّ المرهف للعارف والروح الأدبية الرقيقة عنده هما من أشعراه بأن نتائجه الفكرية اتخذت منحى شهودياً، تماماً كالأديب الذي يرى الطبيعة رؤيةً جمالية فيلبس نظّارات ملوّنة تضفي على قراءته للطبيعة لوناً آخر فيشعر وكأنه يلتمس معطيات من نوع جديد، وليست سوى الأفكار عينها إذا حلّلناها؟

إن إثارة التساؤل يؤدّي إلى التشكيك في أساس وجود ظاهرة معرفية قلبيّة، بالمعنى الذي يرومه العارف، ومن ثم يغدو الدرس العرفاني ملزماً بشرح البنيات التي تقوم على أساسها ظاهرة معرفية من هذا النوع، لتميّزها عن المعرفيات العقلية الصرفة و..

وإذا كان العرفاء، قد أقرّوا بإمكان التباس الأمر على السالك نتيجة ما يسمّى عندهم بالالتباسات الشيطانيّة، أو ما يعبّر عنه ابن خلدون (٨٠٨هـ) بقوله: «إنّ هذا الكشف لا يكون صحيحاً كاملاً عندهم إلا إذا كان ناشئاً عن الاستقامة»[١]، فإنّ السؤال يغدو أكبر حتى بالنسبة للعارف نفسه، عندما يستعيد قراءة تجربته بلغة داخلية عقلانية، إذ أنّى له أن يجزم ـ موضوعياً ـ بصحّة ما توصّل إليه، وأنه ليس وهماً أو خيالاً؟

إن مجرّد رؤية شيء لا يعني وجوده، لذا فمن الممكن أن يبلغ العارف شهوداً ما دون أن يكون ذلك مؤكّداً من الناحية الموضوعية، وبعبارة أخرى: إن اليقين الذاتي الذي أحسّ به العارف من أعماق قلبه في تجربته العرفانية، لا مجال لمناقشته فيه من زاويته الذاتيّة هذه، إلا أن قراءته من الزاوية الموضوعية التي تتجاوز ذاتيّات الإحساس، ومن ثم يكون العقل فيها هو الحَكَم، يغدو مشوباً بشيء من التعقيد والصعوبة؛ لأنّ العقل قد لا يملك معطيات موضوعية تربط الوقائع ببعضها البعض في الأفق الإحساسي للعارف في تجربته

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، المقدّمة: ٤٦٤.

حتى يخرج بتصوّرات عقلانيّة؛ لأنّ المعرفة العقلية الموضوعية لشيءٍ ما رهينة بعلاقات الواقع الخارجي مع بعضه البعض، وليست رهينةً بالمعطيات الذهنية الذاتية فحسب كما تؤكّده الدراسات الفلسفية، وهذا معناه أن اليقين الذاتي الذي بلغه العارف لا يمكنه أن يسعف العارف نفسه عندما يريد قراءة الحدث من زاوية عقلية، بل لابدّ له من يقين موضوعي يربط الوقائع مع بعضها.

والفارق بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي ـ كما يشرحه السيد الصدر (١٤٠٠هـ) في الأسس المنطقية للاستقراء[١] ـ أنّ اليقين الذاتي غير رهين لعلاقات الواقع القائمة بل هو نتاج لتفاعلات داخلية إنسانية وسيكولوجية نفسية مهما كانت المعطيات الموضوعية القادمة من الخارج، أما اليقين الموضوعي فهو ذاك اليقين الذي لا يتكوّن إلا نتيجة معطيات متبادلة من الخارج، أي أنّه يقين قائم على الملازمات الخارجية لا الذاتيّة الداخلية، وهو اليقين الذي طالما قصده المذهب الفلسفي العقلي.

وحصيلة ما نريد قوله: إن بلوغ العارف اليقين الذاتي حقّ طبيعي له، يمكنه على ضوئه أن يبتّ ويحكم، إلا أنّ قراءته هو نفسه لمعطيات هذا اليقين من زاوية عقلية لا تعرف سوى اليقين الموضوعي، تبدو عِسَرةً تواجه عقبات لابدّ من حلّها لتكوين تصوّر عقلاني عن الظاهرة العرفانية.

وحتى لو افترضنا، أن اليقين نتاج عنصر ذاتي لا موضوعي، فإن السؤال يبقى مفتوحاً على صعيد القراءة العقلانية للتجربة، ومن ثم، فإن الخارجين عن التجربة نفسها غير قادرين على التثبّت من جدواها ما لم تقم أدلّة فلسفية محكمة عليها، الأمر الذي سيجعل المعيار المعرفي عقلياً من جديد، كما يؤكّده الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي[٢]، ومن ثمّ لا يكون قول العارف حجةً

---

(١) الأسس المنطقية للاستقراء: ٣٢٢ ـ ٣٢٧.

(٢) الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، محاضرات في الأيديولوجية المقارنة: ٢٤؛ وله أيضاً: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ١: ١٢٥.

على غيره دون الاستعانة بالدليل العقلي كما يقوله السيّد كمال الحيدري[١]، ونقصد بهذا الكلام، أن البرهنة على المعطيات العرفانية فلسفيّاً يجعل المعيار عقلياً حتّى لو كانت هذه البرهنة تخدم النتائج العرفانيّة الوجوديّة؛ لأنّ الشرعيّة في النهاية ـ بالنسبة لنا ـ باتت تعود للمنهج العقلي لا لغيره.

ما نسعى إليه ونرومه هو أنّ المعيار المبدئي للدرس العرفاني هل هو القلب واليقين الذاتي مع تجاوز العقل كلّيةً حتى لتبرير النتائج القادمة قبل أن نشرع في السير والسلوك تبريراً عامّاً؟ أم العقل ولو من زاوية منهجيّة عامّة تشرعن أوّليات هذه المعرفة الشهودية ولو لم تقدر على مواصلة الطريق معها حتّى النهاية؟ أم النصّ الديني الذي يقدّم تصوّراً عاماً عن الحياة العرفانيّة دون أن يدخل في تفاصيلها، كما حاولت فعله رسالة الولاية للطباطبائي؟ أم غير ذلك، وإذا كان القلب هو من يعطي شرعية نفسه فلابدّ من تفسير هذه الشرعية كما حاولته المدرسة العقلية عند تفسيرها ـ عقلياً ـ شرعية ذاتها في سياق صراعها مع الاتجاه السفسطائي أو مع المذهب الحسّي.

ولسنا بصدد وضع حلّ لهذه الإشكالية بقدر ما نحن بصدد شرحها وتعيين معالمها وكشف مدى جدّيتها، وأنّه لا يمكن تجاوزها بكلمات عابرة أو بادّعاء العلم الحضوري، فقد ظلّت أوروبا تمضي قروناً لكي تكتشف شرعية مناهج البحث بما فيه البحث الديني، فليس الموضوع بهذه البساطة التي يتناوله بها بعضهم، بل تحتاج إلى وعي دقيق بالمشكلة وتحديد أبرز خطوطها، والأهم التعامل معها معاملة علمية دقيقة.

ابستمولوجيا العرفان وإشكالية العلاقة التربوية

ثمّة مشكلة أخرى في السياق نفسه تقريباً، وهي أنه إذا كان السلوك

(١) السيّد كمال الحيدري، دروس في الحكمة المتعالية: ٦٣.

نفسه بالإقرار بهذا الطريق شعاراً لبدء السير، فإن عنصر الاستسلام الذي ربما يستوحى من علاقة الشيخ بالمريد وفق الاصطلاح القديم، قد يكون مسؤولاً ـ بعض الشيء ـ عن الإقرار اللاحق بالمنهج، وهذا معناه، أن إمكانية التصديق بهذا المنهج تغدو عسيرة لمن لم يخض التجربة، الأمر الذي يُدخل الحركة العرفانية في منغلق شديد بطيء التفاعل مع غيره، ومن ثم تكون كاريزما الأستاذ هي اللاعب الرئيس في إدخال السالك مسار القناعة بما يستقبله من مشاهد وكشوفات.

إن تحليل طبيعة العلاقة التربويّة بين الشيخ والمريد، أو ما غدا يعرف اليوم بالأستاذ، له دور كبير في جعلنا نطلّ على طبيعة التكوين العرفاني في إطار المناخ النفسي والاجتماعي، إنّ هناك خلافاً في بعض الأوساط العرفانية ـ وفق ما يشير إليه العارف العلامة السيد محمد حسين الحسيني الطهراني وغيره[1] ـ حول ضرورة وجود أستاذ يسير السالك معه وتحت عباءته وفي ظلّ إرشاداته التربويّة والروحية، ورغم أن تياراً لا يقتنع بضرورة الأستاذ، إلا أنّ السيرة العرفانية والتاريخ العرفاني يؤكّدان على أنّ محورية الأستاذ كانت وما تزال نافذة على صعيد واسع.

ويلعب الأستاذ دوراً نشطاً في تربية السالك، ويرى أنصار الضرورة أن الأستاذ لابدّ وأن يكون عارفاً واصلاً أو لا أقلّ تحت نظارة العارف الواصل والإجازة منه، ولا ينحصر دوره ـ وفق هذه العقيدة ـ بشكل ظاهري، تماماً كما هي حال الأساتذة في العلوم المختلفة، بل يذهب الكثيرون إلى القول بأن

(١) محمد حسين الطهراني، الروح المجرّد: ٤٣ ـ ٦٥، حيث ذكر الوجوه على عدم الحاجة إلى الأستاذ وردّها بأجمعها؛ ومن الكتب التي عنيت بدراسة مسألة الشيخ والمريد وشكل العلاقة بينهما، كتاب خصائص التصوّف الإسلامي بين مؤيّديه ومعارضيه، لعبدالعزيز أحمد منصور ١: ٧ ـ ١٠٥.

الأستاذ يمارس فعلاً روحياً عميقاً يقوم فيه بصوغ شخصية طالبه ضمن إمكانات معيّنة، بل يرى بعضهم أن انجذاب السالك إلى هذا الأستاذ وتعرّفه عليه إنّما هو بواسطة جذب روحي وولاية باطنية يملكهما الأستاذ، بهما يجذب الروح اللائقة بهذا السير والسلوك حتى لو لم يتمّ التعرّف الظاهري والتعارف المادّي بين الطرفين، وهو أمرٌ يقع على علاقة وطيدة بنظرية الولاية الباطنية ومفهوم الولي في العقل العرفاني، ذاك المفهوم الذي يغاير تمام المغايرة مفهوم الولاية والولي في علوم الكلام والفقه والحقوق[١]..

وبهذا التصوّر المعمّق لمفهوم الأستاذ، نستطيع أن نفهم معنى ما يقال من أن الأستاذ يتصرّف في روح المريد ونفسه، ويدرك خفاياها وخباياها، إن المريد عارٍ تماماً أمام أستاذه، وهذا معناه أنّه سوف يلج ميدان التربية الروحية شاعراً بأنّه فاقد لأيّ شيء وأنّ كل ما عنده هو من أستاذه، لا بالمعنى الجبري الجافّ للكلمة لكي لا نظلم في عرضنا هذا الاتجاه العرفاني، بل بمعنى التعرية التامّة والاستسلام الصرف وتسليم الذات لهذا العارف الواصل كي يكوّنها بجذباته الروحية وإشراقاته النورانية.

وإذا أردنا أن نتناول ـ بالتحليل والتأمّل المحايدين ـ هذا البناء التربوي في طبيعة علاقة الشيخ بالمريد، فسوف نفهم أنّ خارطة السير والسلوك لا تغدو خيوطها بيد السالك نفسه، إنّ انتقاء السالك هذا الأستاذ دون ذاك هو بداية الخيط الذي يبلغ بنا ما نريد بيانه، إن عملية الانتقاء هذه لم تقم على حكم

---

(١) انظر حول هذا المفهوم موسوعة مصطلحات التصوّف الإسلامي، الدكتور رفيق العجم: ١٠٥٥ ـ ١٠٥٩؛ ومعجم مصطلحات التصوّف الفلسفي، محمد العدلوني الإدريسي: ٢٠٥ ـ ٢٠٨؛ والموسوعة الصوفية، الدكتور عبدالمنعم الحفني: ١٠٠٨ ـ ١٠١١؛ والمعجم الصوفي، لسعاد الحكيم: ١٢٣١ ـ ١٢٤١؛ ونقد صوفي (فارسي)، الدكتور محمد كاظم يوسف پور: ٢٠٩ ـ ٢٣٤؛ ومعرفة الإمام، العلامة محمد حسين الطهراني ٥: ٢ ـ ٥٤.

مستوعب من جانب السالك نفسه، لأنّ المفروض أن خبراته العلمية والعقلانية غير قادرة على البتّ في قضايا الروح، ما دام العرفاء يؤكّدون على وجود حجب وستُر بين العقل والماورائيات المختصّة بالشهود القلبي، ومن ثمّ يغدو السالك جاهلاً بما يميّز له هذا الأستاذ عن ذاك، وإن كانت هناك مؤشرات يمكنها أن تضيّق عنده مساحة هذا التردّد، كما فيما يقوله بعضهم من ضرورة أن لا يكون الأستاذ في حياته العملية مثلاً مخالفاً للشريعة.

وإذا دخل السالك مملكة أستاذ من الأساتذة بهذا النحو من الدخول فإن أحد اللاعبين الرئيسيّين في انتقائه وفي سيره في درب أستاذه هو الكاريزما التي يتحلّى بها الأستاذ، وهذا معناه أن خارطة مسقطة من الأعلى سوف تنزل للسالك حقيقةً مطلقةً تلزمه السير وفقها، ما يعني أن نتائجه العرفانية لن يكون هناك دائماً ميزان لتقويمها ما دامت تنتج بعد ذلك يقيناً ذاتياً؛ لأنّ المفروض عجز العقل الإنساني عن الحكم عليها من الزاوية الموضوعية كما أسلفنا، وهذا معناه أن ثغرةً ستبقى موجودة في البناء التربوي، ما لم تعط الحرية للسالك في بداية الطريق، أو يغدو من النضج بحيث يقدر فيما بعد على كشف الأوهام أو الالتباسات الشيطانية التي سقط فيها نتيجة أمرٍ ما.

إن العلوم البشرية العقلية ونحوها، يوجد ما يرشد العالم إلى معيار يزنها بها، كما هي الحال في العلوم الرياضية والطبيعية والفلسفية الوجوديّة، ما يفسح المجال للدارس بإعادة تقييم ما تلقّاه من قبل، بيد أن هذا المعيار غير واضح في المناخ العرفاني ما دامت الذاتية في اليقين، والتي يسمّيها المنطق العرفاني بالشهود والعلم الحضوري، هي الحكم، لا المعايير الموضوعية التي يراها العقل، إن التداول الواسع للنشاط العقلي يجعل مرجعيّة العقل أقرب إلى الواقعية، وإنّ كون العرفان حالةً غير عامّة ـ كما يقول العلامة الطباطبائي[1]

(١) العلامة الطباطبائي، مجموعة مقالات ١: ٣٩.

- يعيق عملية تداوله، ومن ثم يعقّد من آليات تحويله إلى مرجعية معرفية في الحياة الإنسانية، وهذه نقطة جديرة.

إن هذه الآلية لولوج هذا العالم، وهذه الطريقة التربويّة في السير والسلوك تجعلنا أمام علامات استفهام من الزاوية العقلانية، ونقصد بذلك أن القراءة العقلية لهذه الظاهرة تغدو مربكة أو متحفّظة إزاءها، تماماً كالطفل الذي يجد الصراعات العقلية بين الكبار فهو غير قادرٍ على الحكم عليها من منطلقاته الخاصّة ما دام غير قادر على فهمها كذلك، ومن ثم يغدو ملزماً بما يشبه حالة الانقياد لأحد الكبار إلى أن يحين أوان نضوجه ووعيه، وهذه هي المشكلة في قضايا العرفان، إنّ العرفاء يقولون: إنهم يتكلّمون فيما يسمونه «طورٌ وراء طور العقل»، فكيف يمكن دراسة ظاهراتهم دراسة عقلية تريد أن تخرج أيضاً بمعايير نهائيّة لا بتوصيفات مع معايير محدودة فقط؟! ومن ثم يغدو العقل أمام أمرين:

١ ـ إما أن ينفي نفياً باتاً، انطلاقاً من معطيات، ما سيخوّل الطرف الآخر إحداث ثغرة في نتائج العقل النافية هذه عبر القول: إن ما هو فوق طور العقل لا يمكن للعقل الحكم فيه، بل لا مجال للعلم الحصولي في حوزة العلم الحضوري على حدّ تعبير الشيخ جوادي الآملي[1]، تماماً كما يقول المذهب العقلي لأنصار المذهب الحسّي من أنّ ما هو فوق طور الحسّ لا يمكن للحسّ نفيه، وإنما يمكن القول: إنني غير قادر على إثباته أو نفيه.

وعلى هذا الأساس، ربما يحقّ لقائل ـ مثل ابن خلدون ـ أن يقول: «وليس البرهان والدليل بنافع في هذه الطريق، ردّاً وقبولاً، إذ هي من قبيل الوجدانيّات»[2]، فكما لا يمكن للعقل النفي كذا لا يمكنه الإثبات، مع قابليّة

---

(١) الشيخ عبد الله جوادي الآملي، علي بن موسى الرضا والفلسفة الإلهيّة: ١٠٦.

(٢) عبد الرحمن بن خلدون، المقدّمة: ٤٦٥.

هذه القضية لمزيد من البحث والدراسة، لا مجال لهما فعلاً.

٢ ـ أو أن يتوقّف، وهذا التوقّف على الصعيد المعياري لا الوصفي ـ لأننا ندعو لقراءة عقلانية وصفية تحليلية للعرفان كما تقدّم ـ استغلّه التيار العرفاني لصالحه، إذ استطاع إسكات خصم لدود هو العقل بواسطة ادّعاء أنّ ثمة شيء وراء طور العقل يدركه القلب، وحينما يتساءل العقل عن معنى الإدراك القلبي أو يحاول التشكيك من منطلقاته الموضوعية، وهو تشكيك محايد، يسعى التيار العرفاني لصفعه بالقول: إن عالمك سافل أو ظاهري أو.. وأنّ ما عندنا أسمى من ذلك بكثير.

إن مجرّد توقّف العقل لا يعني شرعية النتاج العرفاني، بل يعني عدم الدليل على عدم الشرعية، والفرق بين الأمرين هام وأساسي، إنّ العارف محقّ أوليّاً في مطالبة غيره بعدم الإنكار، كما ركّز على ذلك الإمام الخميني في «الآداب المعنويّة للصلاة» وغيره[1]، لكن لا يحقّ له استغلال سكوت العقل للتفلّت من ضوابط، أو اعتبار سكوته دليلاً على صوابه.

إنّ معركة العقل مع المعرفة القلبية معركة شائكة؛ ذلك أنّه يشكّك ـ حيادياً ـ في المنهج التربوي وطبيعة اليقين الذاتي في تكوين معرفة صلبة، وفي الوقت نفسه لا يحقّ له رفض هذا الاتجاه، فليس من حلّ عملي يجمع الطرفين على أمرٍ سواء، لأنّ العقل سيبقى يحتمل كون هذه النتائج أو الحالات محض حالات نفسية أو عصبية أو أنها خيالات وأوهام و.. فيما سيبقى من يعيش هذه الحالة في نشوة اليقين الذاتي التي تجعله غير آبه بكلّ المعطيات العقلية.

نعم، إن محاولة مدرسة الملا صدرا الشيرازي ومن قبله صدر الدين القونوي وابن تركة الإصفهاني عقلنةَ المعطيات العرفانية خطوة جيدة، بيد أنّها

---

(١) الإمام روح الله الخميني، الآداب المعنويّة للصلاة: ٣٠١ ـ ٣٠٧؛ وانظر أيضاً رسالة الإمام الخميني إلى ابنته السيدة فاطمة الطباطبائي في كتاب «ره ـايا عرفانيّة»: ١٢١ ـ ١٢٢.

لا تجعل العقل واثقاً مما سمّيناه وَهمَ شهود عرفاني ليس سوى انفجارات العقل الباطن وآليات التفكير نفسها في صور متداخلة.

وفي حصيلة ما نريد قوله حول عقلنة العرفان والإشكالية المعرفية، أنّ محاولات العقلنة من الزاوية الوجودية بفلسفة النتائج العرفانية لا تبدو عقيمة أو مستحيلة، كما أن عقلنة العرفان بقراءته من وجهة نظر العقل توصيفياً أو إعطاء العقل حكمه فيه على مستوى طبيعة تعامله مع القضايا ولو كان حكمه هو اللاحكم معيارياً.. يبدو هو الآخر خطوة ممتازة تحتاج أن تفتح بشكل جريء، لكن الكلام في تقييم العقل للتجربة العرفانية والحكم عليها نهائياً، وهي حالة تتجاوز العقل حسب ادعاء أصحابها.. هو الذي يعقّد الموقف، وهو الذي سمح للتيار العرفاني بخلق فوضى أحياناً نتيجة انسحاب العقل عن البتّ فيه معيارياً.

ولعلّ الدراسات التوصيفية العقلانية للعرفان بوجوده العالمي يمكنها ـ إذا ما تطوّرت ـ أن تقدّم لنا في المستقبل معطيات أكثر قد تغيّر من بعض قناعاتنا الأوليّة هذه.

وانطلاقاً من هذه الزاوية المنهجية المعرفية، يغدو تحليل الظواهر العرفانية أمراً هاماً، ودراستها دراسة ظاهراتية توصيفية منظّمة، تأخذ بعين الاعتبار آخر حقائق العلوم الإنسانية الحديثة، سيما في علم النفس والاجتماع.

ولا يعني كلامنا هذا، إحالة معيار المنهج العرفاني إلى العقل بوصفه نهاية حاسمة، فالموضوع نفسه يُعاد تكراره في العقل، وهي إشكاليّة معروفة كانت هناك محاولات مشهودة لحلها في علم المعرفة، فنحن لا نريد التهويم ومصادرة الأمور بسرعة عبر هذه الطريقة، وإنما محاولة لملمة المعطيات لتكوين قناعات قائمة على أسس قادرة على الصمود على جبهات مختلفة. سيّما وأنّنا نعرف أن فريقاً من العرفاء تعاطى مع معرفيّة العقل بما يشبه الإشكاليات التي لوّحنا إليها سالفاً، وفقاً لما تتطلّبه طبيعة البيان العرفاني، أو لا أقلّ جرى اعتبار العقل حجاباً عن المعرفة الحقيقيّة، ومن بين هؤلاء ـ وهم كثر ـ السيّد

حيدر الآملي (ق ٨هـ)[١]، ومحي الدين بن عربي (٦٣٨هـ)[٢]، وابن الفناري[٣] (٨٣٤هـ)، والغزّالي (٥٠٥هـ)[٤]، والإمام الخميني[٥] وغيرهم[٦]، بل إنّ القول بعدم جدوائية الجهود العقلية في معرفة الحقائق تكاد تكون ثقافة عرفانية سائدة.

العرفان والدراسات المقارنة

وانطلاقاً من ضرورة هذا النوع من الدراسات العقلانية للعرفان، ينفتح المجال أمام فكرة بالغة الأهميّة، ألا وهي وحدة الظاهرة العرفانية، فالعرفان والتصوّف ليسا ظاهرة حكراً على ديانة أو مذهب، بل هما مظهر من مظاهر الديانات كافّة، بما فيها الديانات الوضعية ـ بحسب الاصطلاح الشائع ـ كالبوذية وغيرها، ومن ثم هناك ما يستدعي نوعاً من التشابه ما بين الفلسفة

---

(١) السيّد حيدر الآملي، جامع الأسرار: ٤٧٣.

(٢) محيي الدين بن عربي، رسائل ابن العربي، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي: ٢٠؛ وانظر الفتوحات المكيّة، الطبعة الجديدة ٤: ٣١٦ ـ ٣١٧؛ وكذلك الفتوحات، الطبعة القديمة ٢: ٢٩٨، بل في بعض كلمات ابن عربي أنّ بعض العلوم العرفانية ليس فقط لا يدركها العقل بل يراها مستحيلة، انظر الفتوحات ١: ٢٢٨.

(٣) محمد بن حمزة المعروف بابن الفناري، مصباح الأنس: ٩.

(٤) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال: ٢١ ـ ٢٣ و٢٧ ـ ٢٨ و٤٧ ـ ٥٢، و...

(٥) روح الله الموسوي الخميني، وصايا عرفانية، سبيل المحبّة، إلى السيدة فاطمة: ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٦) جمع السيّد كمال الحيدري أبرز الأدلّة التي ساقها العرفاء نقداً على التيّار العقلي استنصاراً لدعواهم أفضليّة المعرفة العرفانية على العقلية، وجمع جملةً هامّةً من نصوصهم وإن لم يكن جمعه مستوعباً، وذلك في كتابه دروس في الحكمة المتعالية ١: ٥٨ ـ ٦١.

والعرفان من هذه الزاوية، فحيث إن الفلسفة علم عقلي إنساني، لا معنى من حيث طبيعة بنيته لإسلاميّته أو مسيحيّته من زاوية معيارية لا توصيفية وتاريخية؛ لأنه أسبق العلوم رتبةً كما قالوا، مما يعني أنه يسبق ديانةً خاصة أو قوميةً معينة أو جماعةً ما، الأمر الذي يضعه في خانة تقع على تماسّ مع الجميع، كذلك العرفان ظاهرة إنسانية روحية أصيلة، لا تحتكرها جماعة أو فئة، وهي من ثم ذات بعد كلّياني شمولي إنساني عام، مع فارق ـ على بعض الآراء ـ أن الفلسفة لا ترتكز سوى على بديهيّات العقل وأولياته، الأمر المشترك ما بين البشر كافّة، أما العرفان فتلعب التصديقات الدينية القبلية دوراً فيه[1]، إلا أنه مع ذلك لا يغدو هذا الدور سوى قالب في غالبه مفهومي، أما روح الحالة والتجربة فهي أمرٌ واحد، يمتاز بالتشكيك والرتبيّة.

فإذا صحّت هذه المقولة مع اختلاف الشدّة والضعف، فإن هذا يعني ـ إلى جانب الواقع القائم ـ ضرورة الحديث عن عرفان يتخطّى الدائرة هذه أو تلك، وهو ما يجعل من الدراسات المقارنة حاجة أساسية لفهم ظاهرة العرفان نفسها فهماً عميقاً وجادّاً من الزاوية العقلانية.

إن مقارنة عرفان يوحنّا إيكهارت (١٣٢٧م) أو رودلف أتو (١٩٣٧م) مع عرفان ابن عربي (٦٣٨هـ) أو ابن الفارض (٦٣٢هـ)، ليبدو هاماً لفهم الظاهرة العرفانية في أوسع أطرها، وهو ما يساعد على تفهّم الحقائق ذات الصلة بالبعد المفهومي نتيجة عنصري الزمان والمكان المحيطين بالعارف، وتلك التي على علاقة بنفس التجربة العرفانية.

فمثلاً عرفان ابن عربي عرفان وجودي، فيه نظرية وجودية متكاملة، أما عرفان رودلف أتو فليس كذلك، وهو أمرٌ على صلة بالمناخ الفكري العام الذي

---

(١) الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، محاضرات في الأيديولوجية المقارنة: ٢٤؛ وله أيضاً المنهج الجديد ١: ١٢٧.

ساد عصر ابن عربي وعصر الحداثة مع أتو[(١)].

إن هذه الدراسات المقارنة تُبعد شبح الدوغمائية عن التصوّرات التي نحملها إزاء مدرسة العرفان، وتجعلنا نطل أكثر فأكثر على الخصائص والميزات التي يتمتّع بها العرفان الإسلامي، إن في نقاط ضعفه أو في نقاط قوّته.

إنّ غياب هذه القراءات المقارنة يؤدّي إلى رؤى مجتزءة عن الظاهرة العرفانية، بل ـ أحياناً ـ رؤى مؤدلجة مسقَطة من فوق، وهذا ما حصل فعلاً في أكثر من واقع ومجال، فقد تحوّل الدرس العرفاني إلى درس مؤطّر محصور بدوائر دينية خاصّة أو مذهبيّة كذلك، مما أحدث قطيعة بين تيارات العرفان الإنسانية، لا بل اتسع خرق هذه القطيعة حتى شملت المدارس العرفانية داخل الدين الواحد أو حتّى داخل المذهب الواحد، فغدت المدارس العرفانية متنافرة متصارعة، بدل أن تكمل الواحدة منها الأخرى.

ولا نقصد أنّ العرفان لا اختلاف فيه، بل نروم روحاً عرفانيةً تتجاوز القضايا الخبرية الدينية دون أن تهملها؛ لتؤكّد ـ بشكل أكبر ـ على روح التجربة القلبيّة فتثري المخزون الروحي في حياة البشر، وتكون صمّام أمان في مثل عصر الحداثة وما بعده من عصور جمود الروح، وانجماد القلب، وحاكميّة المادّة.

إنّ مراجعة المكتبة الإسلاميّة تدلّنا على وجود نقص كبير في الدراسات المقارنة على الصعيد العرفاني بأوسع معاني المقارنة، ولعل السبب في ذلك يعود إلى حداثة تجربة قراءة العرفان والتصوّف قراءة ظاهراتية وصفية تحليلية، سيما على صعيد البُنية المعرفية، إننا نلاحظ شحّاً في هذا الدرس الهام،

---

(١) انظر الدكتور علي شيرواني، الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو: ٣٤١ ـ ٤٠٢، ولا سيما القسم الثالث.

وأغلب ما كتب عن العرفان كان تراثاً أو تاريخاً وحصيلة تجارب فردية، ولم يكن درساً موسّعاً لهذه الظاهرة في الحياة الإنسانية المعرفية بقدر ما كان تحليلاً لتاريخ التصوّف وحركاته، كتلك المحاولات التي قام بها أمثال زكي مبارك في «التصوّف الإسلامي»، أو مصطفى الشيبيي في «الصلة بين التصوّف والتشيّع»، أو أحمد توفيق عياد أو الدكتور عبدالرحمن بدوي أو.. وما كتبه المستشرقون من دراسات هامّة نحسبها ـ مجازاً ـ على المكتبة الإسلاميّة(١).

لقد أدّى غياب القراءة المقارنة ـ كما أشرنا ـ إلى تكوّن عرفانيات وليدة للبُنى المفهومية للإنسان بمعناها الخاصّ جداً، وهذه حقيقة سيظلّ العرفان مرتهناً بها، إن البناءات المفهومية للعارف هي التي تسوق تجربته العرفانية في أشكالها وصورها، مع الاعتقاد بأنّ روح التجربة قد يبدو متشابهاً، كما أشرنا إلى وجود خلاف في هذه النقطة بين الباحثين، فإذا تبنينا أن التجربة

---

(١) انظر التصوّف الإسلامي، زكي المبارك، ومحمد عابد الجابري في نقد العقل العربي ج١ و٢، والصوفيّة لسميح عاطف الزين، والتصوّف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره لأحمد توفيق عياد، نشر مكتبة الانجلو المصرية، وإن كانت لديه بعض التحليلات المعرفية المحدودة، والتصوّف منشوؤه ومصطلحاته للدكتور أسعد السحمراني، والعرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، للسيد محمد تقي المدرسي، و.. علاوة على مئات الأطروحات والرسائل الجامعيّة التي تناولت شخصيات المتصوّفة والعرفاء بالدرس والتحليل الفكري والتاريخي، من أمثال ابن عربي والإمام الخميني والعلامة الطباطبائي والسيد حيدر الآملي و.. وانظر للمستشرقين والباحثين الغربيّين: العقيدة والشريعة لجولدتسيهر، وله أيضاً مذاهب التفسير الإسلامي، وآن ماري شيمل، في الأبعاد العرفانية للإسلام، وهاملتون جب في كتابه دراسات في حضارة الإسلام و.. ولعلّ كتاب «فلسفة عرفان» للدكتور يحيى يثربي، الباحث الإيراني المعاصر، من الكتب التي سعت بشكل رئيس لدراسة الظاهرة العرفانية دراسة معرفية، كما هي الحال مع كتاب «الصوفيّة والعقل» للدكتور محمد عبدالله الشرقاوي.

العرفانية والروحية تمثّل صنيعة للبناءات المفهومية فهذا معناه ارتهان العرفان للعقل في نهاية المطاف، ولو بدرجة معيّنة، وإذا اختلفنا مع وجهة النظر هذه بالقول: إن البناءات المفهومية المسبقة للعارف لا تغيّر من واقع التجربة شيئاً بقدر ما تكون مساهماً أساسياً في صياغة التجربة صياغة عقلانية، أي في مرحلة النطق بالتجربة، فهذا معناه أنّ الدراسات المقارنة ستكشف لنا عن خيوط الاتصال التي تربط التجارب كلّها بمعزل عن لغتها، بل سيساعد العارف نفسه على تكوين لغة عرفانية له تقترب من خيوط الاتصال التي عرفها مسبقاً بالدراسات المقارنة، مما قد يوحّد الظاهرة العرفانية أو يقاربها في مستوى اللغة والتعبير.

العرفان ونظريّتي التربية والتعليم

وإذا نجحنا في وضع آليات قراءة عقلانية للعرفان القائم على اللامعقول في روحه كظاهرة ذاتية، وإن أنتج معقولاً كما أشرنا، فإن دراسة العرفان ـ بوصفه مادّة علميّة ـ ستغدو أمراً ممكناً؛ لأن المفردات التي تلتئم منها تصوّراتنا عن العرفان هي مفردات معقولة، يمكن للعقل أن يدركها، لا بل إنه هو من ابتدعها وأنشأها، وهذا معناه أن هذا النوع من قراءة العرفان، هو درس نظري له قائم على فكرة التعليم، ومن ثم هناك ما يبرّر جعله مادّة دراسيّة تخضع لأساليب وطرق النقل والانتقال العلميّين، وهذا يعني أنه ـ في مستواه هذا ـ ليس أمراً تربوياً، بمعنى أنه مجموعة أفكار منظّمة، لا معنى لجعلها تربيةً في واقعها، وإن شكّلت تصوّرات قد تهيء للقيام بتربيةٍ ما.

وهذا العرفان المدروس، ربما تختلف مفرداته، فيتم توظيف المفاهيم والأفكار لكي تشرح ـ بتفصيل أو بإجمال ـ سير العارف العملي في أعماق الأنفس والآفاق، وهو ما يسمّى بالعرفان النظري، الذي يمثل محيى الدين بن عربي عماده وركنه.

وإذا استهدفنا من العرفان النظري هذا ـ دراسةً وتدويناً وتعليماً ـ

الحصول على تصوّرات عقلية لظواهر غير عقلية كما يقول أصحابها، فليس ذلك بالأمر السلبي أو المحال، فبالإمكان خلق مفردات ونحت مصطلحات وابتكار سياقات لفظية للتعبير عن حالات روحية عميقة، وهو أمرٌ يتصاعد في عسره كلّما تعمّق الإحساس وغاص في دهاليز الروح، وهو إن دلّ فإنّما يدل على نضوج عقلي وثراء لفظي و..

وهذا العرفان النظري، يخضع ـ هو الآخر ـ لنظام التعليم ونقل الأفكار وانتقالها طبيعةً، ومن ثم فأحد أهداف هذا العرفان هو تكوين تصوّرات نظرية عقلية عن تجارب روحية، تماثل الدور الذي يلعبه علم النفس أحياناً.

لكن السؤال البارز هنا، والذي كان محطّ خلاف بين المشتغلين بالعرفان، هو هل أن جذب السالك إلى هذا الطريق يكون عبر خلق تصوّرات نظريّة عن التجربة، أم أن ذلك لا يتمّ إلا بأسلوب عملي ربما يكون قائماً على ممارسات طقسية وذكرية و.. أو على أنواع تربوية تهذّب النفس وتصفّيها؟

والإشكاليّة التي تبدو قائمةً هي: كيف يراد ولوج طريق يقال: إنه قائم على اللامعقول ـ بحسب التعبير الشائع اليوم ـ عبر مداخل عقلانية؟ وهل تقديم صورة نظريّة عن تجربة متعالية لعارف أو عرفاء كفيل برسم خارطة طريق للسير في هذا الدرب، بعيداً عن إيجابيّاته على الصعيد المعرفي العام كما أشرنا من قبل؟ أي هل أنّ العرفان النظري سبيل العرفان العملي حتى يكون الشروع فيه على نحو المقدّمة له أم لا؟

وهذا لا يعني فقدان هذا الدرس العرفاني التعليمي جدواه بالمطلق، وإنما يعني أن الركن الركين الذي تقوم عليه تجربة من هذا النوع هو الجذب العملي والبدء ميدانياً بما يقال: إنه مقدّمات لهذا السلوك، وإلا فإغراق السالك ـ أو من يطلب أن يكون سالكاً ـ بموضوعات العرفان النظري، هو في الحقيقة تلبيس للأمر، ومحاولة فرض تأثير لخارطة معيّنة من الأحداث عليه، ربما يقع فريستها في اللاوعي فيما بعد، إذا أردنا أن نتكلّم من منطلق محايد.

ولكنّ الاستفهام المستدعى هنا، قد يتّسع ليتساءل: هل من الصحيح، أو فلنقل: هل من المطلوب إشاعة الثقافة العرفانية بتحويل العرفان إلى مادّة دينيّة يروّج لها باستمرار، أم أن العرفان وطريقه أمرٌ باطني يتم الانضمام إليه بوسائل غير مرئية، ومن ثم فليس هناك دعوة في العرفان إلى الترويج؛ لأن العرفان ليس فقهاً يراد للجميع السير في إطاره، وإنما هو ـ كما يقال ـ نصيب الخاصّة من الناس؟

هل أن نشر العرفان النظري بدافع جذب الناس إلى العرفان العملي، واستخدام وسائل الاتصال الجماهيري لتحقيقه أمرٌ مرغوب فيه أو عنه؟

سؤال يبدو أن حوله انقساماً، ففريق يرى الصلاح في ذلك، ويؤكّد حتى على تحويل العرفان إلى مادّة درسيّة في المعاهد والحوزات والجامعات الدينية، مادّة يراد منها جذب دارسها إليها، وليس التعرّف عليها تعرّفاً على ظاهرة فحسب، مما كنّا قد وافقنا عليه سابقاً.

أما الفريق الآخر، فيرى أن العرفان سبيل عملي، وأن هذا السلوك ليس من أمرٍ بنشره أو ترويجه، لا بل إن العرفان قائم على فكرة «الخاصّة» التي توحي في بعض مداليلها بجانب القلّة مقابل كثرة عارمة لا تنضوي تحت هذا اللواء أصلاً.

وفي إطار تقييم أوّلي جداً، يبدو أنه يمكن الجمع بين وجهتي النظر هاتين حتى مرحلة معينة، فإذا تبنّينا العرفان واقتنعنا به، وأوضحنا لأنفسنا الفرق بينه وبين الأخلاق وتهذيب النفس و.. وما يسمّيه الغزّالي في الإحياء: «علم المعاملة»[1]، خصوصاً فيما يرجع إلى الفضائل والرذائل، فإنّ الظاهر أن

---

(١) يقسّم الغزّالي علم الآخرة إلى علم المكاشفة، وهو علم الباطن، وذلك غاية العلوم، والثاني هو علم المعاملة، ويرى كتابه «إحياء علوم الدين» موضوعاً لعلم المعاملة، الذي لا يماهي العرفان الذي هو علم المكاشفة، انظر: إحياء علوم الدين ١: ٣١ ـ ٣٢، وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا

ترويج الأخلاق وتربية النفس وتهذيبها أمرٌ مطلوب، بل: «إنما بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق»[(١)]، وأما إذا ركّزنا نظرنا على العرفان النظري ومفاهيمه من الفناء، والبقاء، والصحو، والمحو، ووحدة الشهود و.. وكنا هادفين نشر العرفان بوصفه قيماً متعالية، فإن ترويج هذه الثقافة عبر أدوات الاتصال الجماهيري، يشبه وضع الشيء في غير موضعه، ذلك أن من شروط هذا السير تصفية الباطن، مما يعني أن نشر ثقافة الدرس العرفاني، دون حصول هذه المقدّمات الروحية في الدارس نفسه، أمرٌ يتناقض والهدف نفسه، ولذلك يتحوّل الدارس إلى دارس للعرفان حقيقي عندما يطوي تلك المراحل ويعبرها، وإلا فإن كلّ الصور التي تقدّم له حول الفناء والصحو و.. لن تكون سوى مصطلحات غير مفهومة المعنى وإنما مُدْرَكَةِ المصطلح فقط، كمن يرجع إلى كتاب عبدالرزاق الكاشاني (٧٣٥ أو ٧٣٦هـ) «اصطلاحات الصوفية»، ويقرأ فيه معاني الكلمات التي يستخدمها أهل التصوّف، فهل يصحّ البداية مع الطالب ـ أيّ طالب ـ من النهاية، أم أن المطلوب هو الشروع معه من البدايات؟ وماذا يفيده العرفان النظري حينئذٍ؟

⬅

التمييز بين علوم الأخلاق وتهذيب النفس وبين علوم العرفان والكشف لم يرسخ بعدُ في أذهان الكثيرين، فظنّوا أنّ كلّ من عُرف بتعليم الأخلاق أو حسنها وقام الليل وصام النهار و.. فهو عارف، والحال أنّ الكثير من هؤلاء كانوا خصوماً للصوفية أو العرفان ومناهجهما أو محايدين على الأقلّ، من أمثال الحرّ العاملي في رسالة الاثني عشرية، والشهيد الثاني صاحب منية المريد و.. وعلى أساس هذا الخلط الموجود في الذهن الجماعي قدّمنا محاولة المصالحة المذكورة في المتن أعلاه.

(١) وردت هذه الرواية بهذا التعبير في مستدرك وسائل الشيعة، للمحدّث النوري ١١: ١٨٧، ح: ١٢٧٠١؛ كما جاءت بعبارة: إنما بعثت لأتمّم صالح الأخلاق، في مصادر أخرى، مثل: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لنور الدين الهيثمي ٩: ١٥.

وإذا كانت البدايات ليس تعلّم الشريعة وأخلاقيّات الاجتماع وتهذيب النفس، وإنما تمثّلها في الذات والسلوك، فهذا يعني أن الانتقال في الدرس ـ الذي يراد منه تحقيق درجة عرفانية لا معطى نظري بحت كما أسلفنا ـ يغدو خطأً قبل إكمال الطالب المراحل المتقدّمة عملياً بالالتزام إلى أقصى الحدود بالشريعة، وتهذيب النفس بالأخلاق الكريمة، سيما أخلاقيّات الروح، كتجنّب الحسد والحقد والرياء والعجب والغرور و.. تماماً على الطريقة التي جاءت بها الرواية عن كيفيّة تعلّم صحابة الرسول ﷺ للقرآن الكريم، حيث لم يكونوا ليشرعوا في مقطعٍ آخر من الآيات قبل امتثال المقطع الأول وتطبيقه حيّاً في حياتهم[1].

وهذه المعطيات، تنتج تلقائياً، قنوات خاصّة على صعيد الدرس العرفاني، ومن ثم يكون نشر العرفان أمراً مطلوباً لمن يؤمن بهذا الطريق، ولكن نشراً يتمّ عبر القنوات الصحيحة التي توصل إلى الأهداف المرجوّة، وهو أمرٌ لا يتم ـ كما أشرنا ـ إلا بعملية نشر منظّمة لقيم الشريعة والأخلاق مع تطعيم ذلك بإشارات بين الفينة والأخرى تهيء الدارس لما هو أرقى، فبهذه الطريقة تتمّ عملية نشر العرفان العملي، الذي هو المقصد الأخير لذلك الفريق الذي يروّج للعرفان النظري.

وبهذه الطريقة أيضاً، ربما نجمع إلى حدّ ما بين الرؤيتين، نحافظ على مبدأ الترويج للعرفان، وفي الوقت عينه استخدام أساليب منطقية تناسب تركيبة العرفان نفسه وفق ما يقوله أهله.

---

(١) هذا ما قد يمكن فهمه من بعض النصوص الروائية، راجع كتاب السنن الكبرى، لأبي بكر البيهقي ٣: ١١٩ ـ ١٢٠، سيما الرواية الأولى. ويمكن حمل هذه الروايات على فهم القرآن لا على العمل به؛ فراجع.

العرفان وإشكاليّات الواقع

ومن الممكن أن يقال: لماذا هذا التحفّظ عند البعض على ترويج ثقافة العرفان؟ وما هو المحذور في ذلك؟ فلنروّج هذه الثقافة، ومن كان أهلاً أعانته، ومن لم يكن كذلك لم تضره، تماماً كعامّة العلوم الأخرى.

وهذه الفكرة صحيحة، وليس ما يمنع منها، إلا أن التجارب عبر الزمن أنتجت في هذا المضمار عيّنات مقلقة، حتى باعتراف أهل العرفان أنفسهم، واستخدام العرفان وسائل للعيش أحياناً، وللشعوذة والهرطقة أحياناً أخرى، لتعمّ بين الفينة والأخرى شطحات هنا وهناك أربكت الواقع، وجعلت الشطحة الصوفية هي الأصل لا الاستثناء.

لكن هذا لا يعني التجنّي على العرفان، ووصفه بأنّه خلاّق مشكلات، فالفقه نفسه أيضاً أدّى إلى هكذا ظواهر، وظهر عبر الزمن متفقّهة تلبّسوا لباس العلماء الكبار وتسنّموا مناصب الفقاهة والمرجعية، وخلقوا مشكلات في الواقع لطالما أربكته إرباكاً شديداً، فلكلّ علم سلبياته، ولكلّ علم شريحة من أبنائه تمثّل صورته المتطرّفة البشعة التي لا يجدر بنا أن نحمّلها روح العلم وكينونته الجوهرية.

لكن العلم ـ كل علم ـ ونعني به المؤسّسة العلمية، مطالب بوضع برامج تعليمية واضحة ومنظمة للحدّ قدر الإمكان من ظهور أشكال معوجّة تختلط عليها الأمور وتلتبس، أو تسيء ـ ربما ـ استخدام العلم لمصالح، وهذا ما تطالب به ـ إلى جانب العرفان ـ عامّة العلوم الإسلامية، كالفقه والأصول والتفسير والحديث والفلسفة والأخلاق..

لكن ما يميّز العرفان، على صعيد الأشكال غير السليمة التي تظهر لدى كلّ جماعة علميّة، هو العجز العام عن التقييم، إن علوماً كالفقه مثلاً أو الفلسفة يُمكن اختبار أصحابها بالعودة إلى نتاجهم العلمي المدوّن، فيرتسم إلى حدّ ما مقامهم العلمي ومستواهم المعرفي، أما العرفان فبابه مفتوح على الصعيد العام، يمكن فيه لأيّ إنسان أن يدّعي شيئاً ما دام غير مطالبٍ بدليل

أو غير منظورٍ إلى مصداقيّة تجربته الروحية عندما يريد ـ كما هو الغالب في العرفان الإسلامي ـ تقديم معطيات وجودية، وهذا ما يجعل كاريزما المدّعي أحد الضمانات لديمومة تجربته على الصعيد العام (وكلامنا على الصعيد العام).

وحتى تلك المعايير الموضوعة مثل الانضباط بالشريعة يمكن اختراقها أيضاً بعض الشيء، لأن بإمكان هذا المدّعي القول ـ كما يراه بعضهم ـ بانكشاف الأحكام الواقعيّة له، ومن ثمّ يتحرّر بذلك من سلطة الاجتهاد والاستنتاج الفقهيّ المتداول، ولا يوجد من يحاسبه علميّاً ما دام بلغ الحقيقة ـ كما يقولون ـ لا أنّه عرفها فقط، أي وصل إلى مقام عين اليقين وحقّ اليقين لا فقط علم اليقين.

ورغم أن هذه المشكلة قابلة للتدارك أيضاً، إلا أن درجة الوعي لا يبدو أنها مؤهّلة لتفهّم الأمور بشكل عقلاني كما تفيده ظواهر عديدة، الأمر الذي يجبرنا على إجراء موازنة بين المصالح والمفاسد، تجعل قنوات الاتصال الجماهيري غير مضمونة ـ فعلاً ـ إلى أجل، وهو ما يحتاج إلى حذر شديد جداً في التعاطي مع هذه الموضوعات، وعدم ترويجها بالشكل غير المنظّم والمدروس، حتى لا تؤدّي ـ كما حصل في عصرنا الراهن أيضاً ـ إلى حالات تفلّت، تطال حتى نفس الالتزام بالشريعة، وتفضي إلى انحرافات أخلاقية وتربوية غير واعية.

ولا نعني بذلك أبداً تحويل العرفان إلى خلايا سرّية، أو العودة به إلى عصر القمع الذي مورس عليه وعلى الفلاسفة، وهو عصر لا يبعد عنّا كثيراً ونحن نقرأ للإمام الخميني (١٩٨٩م) كلامه عن الحكم بتكفيره لأنه كان يدرّس الفلسفة[١]، كما ونحن نطالع تجربة الدرس الذي فتحه العلامة

---

(١) الإمام الخميني، نداء الإمام الخميني إلى العلماء، هدية مجلّة بقية الله: ٨.

الطباطبائي (١٩٨١م) وهو درس فلسفي، وما لاقاه هذا الدرس من معاناة ومشاكل قصّتها معروفة، وكذلك إيقافه تعليقته على بحار الأنوار للشيخ المجلسي (١١١١هـ) والتي كشفت عن اتّجاهين مختلفين اختلافاً جذرياً في الفكر الإسلامي[1]، فنحن نعارض بشدّة أسلوب القمع هذا والإقصاء، وندافع بقوّة عن حريّة هذا التيار الإسلامي الكبير في طرح نفسه في الساحة، مهما كان موقفنا المعرفي من قناعاته، لكن المقصود رعاية المقاصد العامّة الشرعيّة والعرفانيّة، وملاحظة المصالح التي تمسّ كيان المجتمع كلّه، حتى لا يتحوّل العرفان ـ كما كان التصوّف في بعض الحقبات الزمنيّة السالفة ـ إلى ملجأ للفرار من المجتمع والتخلّي عن المسؤوليات، عندما تصاب الحركة الاجتماعية ـ السياسيّة بنكسات.

لا نعني ذلك أبداً، بل نعني أن يصار إلى اعتماد منهج منضبط على الصعيد التربوي، وإن كان السرد العلمي والتحقيق العلمي مفتوحاً على مصراعيه، إذ هناك فرق بين دراسات أو كتابات تعالج أو تسرد تجارب عرفانية، وبين نتاج يراد أن يتحوّل إلى منهاج تربوي يتابَع عبره آحاد الناس.

إن مظاهر الفوضى التي شهدتها الساحة الإسلامية، قديماً وحديثاً، بحجّة المنحى العرفاني، والتلاعب المتعمّد وغير المتعمّد بعقل الناس ووعيها، هو ما يجعلنا متحفّظين إلى هذا الحدّ، إنّ فوضى الادّعاءات، واختلاق الخلايا، وتجاوز المنطق والشريعة، والهرطقة بأفكار لا معنى لها من جانب البعض،

---

(١) كتب العلامة الطباطبائي تعليقةً على بحار الأنوار للمجلسي، لكنّها وقفت ـ نتيجة بعض الضغوط ـ عند المجلّد السادس من البحار، راجع العلامة محمد حسين الطهراني، الشمس الساطعة: ٥٢ ـ ٥٣؛ وحول مشكلته التي واجهها بعد تدريس كتاب الأسفار الأربعة للملا صدرا في مدينة قم الإيرانيّة وقطع مرتّبات الطلاب الذين كانوا يحضرون عنده من قبل بعض مراجع التقليد الكبار، راجع: المصدر نفسه: ١٠١ ـ ١٠٥.

والكذب والدجل المتعمّد من جانب آخرين، والتوهّم والخيال الزائد من جانب فريق ثالث.. ذلك كلّه يساعد اليوم أيضاً على خلق نتوءات في المجتمع تربكه، وتعيد فيه معالم النكوص، ومظاهر عصر الانحطاط، ذلك كلّه بحجة أنّ العقل لا شأن له بهذا العالم، وأن الفقهاء وعلماء الشريعة وأصحاب الاختصاصات الإنسانية والطبيعيّة سطحيّون ظاهريّون لم يطعموا من لذيذ العرفان شيئاً؛ فلا يحقّ لهم الحديث أو حتّى النبس ببنت شفة.

إنّ هذا الواقع المضطرب الذي تعزّزه إخفاقات سياسية ما، أو نكسات اجتماعية، أو فشل تجارب إحيائية عديدة أو.. لا يسمح بآليات مفتوحة لأفكار من هذا النوع أو تعاطي، ولا يعني كلامنا ضوءاً أخضر لممارسة قمع لهذه الحركات، فإن القمع في مثلها لا ينتج، بقدر ما يكون المطلوب عملية توعويّة تربوية واسعة ترفع مستوى العقل والتفكير على مختلف الصعد، وما لم يحصل هذا الأمر نبقى قلقين من هذه المظاهر بهذا المعنى للقلق ما يجعل الآليات التربوية في هذا الموضوع على درجة خاصّة من الحساسية والدقّة.

وإنّما نشير إلى موضوع القمع، لأنّ التاريخ والحاضر يشهدان على استخدامه ضد أفراد من هذا النوع، بتهمة البدعة أو الكفر أو.. إنّ هذه السياسة التي يتّبعها بعضهم اليوم لن تجدي نفعاً، بل ستُحدث ردّات فعل قاسية وربما غير متوقّعة، إنّ هذا التيار الذي نختلف معه ونختلف مع قمعه أيضاً، له الحريّة في طرح أفكاره مهما بدت لنا سخيفةً ضحلةً عبثيّة، وإذا كانت هذه الأفكار تأكل الناس وتلتهمهم فذلك لأنّ مجتمعاتنا ـ مع الأسف ـ غير محصّنة من جهة، ولا مرشّدة من جهة أخرى على الصعيدين الفكري والثقافي، وهي المسؤوليّة التي قصّرنا نحن فيها، فلا يجوز لنا التعويض عن تقصيرنا بقمع غيرنا، فهذا هو قَدَرُنَا ما دمنا مقصّرين عن نشر ثقافة الوعي والإبداع والحريّة والبصيرة.

لا يمكن لك أن تعترض على اندلاع النيران في بساتينك إذا كنت أنت نفسك من قصّر في إطفاء النار التي أشعلها في تلك البساتين لأكله أو قضاء

حاجته، يجب أن نعيد النظر في إنتاجنا للمفاهيم فلا يوجد شيء يأتي من العدم، ويجب أن تكون عندنا الجرأة الكافية لنقد الذات حتّى لا نقبل بالملزوم ثمّ نصبّ جام غضبنا على اللازم أو نرضى بالعلّة ونمجّدها ثم ندعو بالويل والثبور على معلولها.

إنّنا بحاجةٍ إلى برامج توعية ترفع مستوى التفكير، لا برامج شغلها الشاغل إضافة المعلومات وتخزينها ومراكمتها، فلم يعد تخزين المعلومات في عصرنا ذا بال أو أهميّة، بل المهمّ هو امتلاك مفاتيح العلوم والأفكار، ورفع مستوى الوعي والتفكير، واكتشاف الآفاق الجديدة الرحبة.

إنّ خطأ بعض برامجنا التوعويّة أنّها ظنّت أنّ حاجتنا الرئيسيّة تكمن في تكريس واقعنا خوفاً من تغيّرات ذات تأثير سلبي، لأنّ العقل الديني السائد في غالبه يعتمد مبدأ «دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة»، ولهذا فهو يتنازل ويتخلّى عن عشرات البرامج والمشاريع مهما بدت له الآثار الإيجابيّة فيها، خوفاً من مفاسد سترافقها، ولهذا غدا عقلنا الديني عقلاً مكرِّساً لا مغيِّراً.

والخطأ الآخر الذي وقعت فيه برامجنا التوعويّة والتربويّة كان وَهْمَ قيمة المعلومة، فصار التصوّر أنّ المعلومة هي التي تملك القيمة، ومن ثمّ كلّما ضاعفنا من معلومات أجيالنا وأكثرنا من الخزن والتكديس كلّما تطوّر وعينا الديني، إنّ المعلومة اليوم ليست هي الأصل، وإنما الأفق الرحيب والعقل المنفتح الذي يخزن المعلومة نفسها، فمهما كانت المعلومات قليلةً يمكنها أن تحقّق قدر الحدّ الأدنى ـ على الأقل ـ من الإنتاجيّة عندما يكون العقل ناضجاً، ومهما كانت المعلومات كثيرةً مكدّسةً فلن تكون ـ غالباً ـ بقادرةٍ على دفع الواقع إلى الأمام إذا كان العقل الذي يوظّفها ويتداولها ليس بمستوى المرحلة فكريّاً وثقافيّاً واجتماعيّاً وسياسيّاً..

ولهذا أكّدنا على أنّ الخلل في البرامج التوعوية والتربويّة هو ما أدّى إلى تنامي هذه التيّارات واكتساحها ــ في بعض الأحيان وبعض الأماكن ــ عقول الشباب المؤمن الصاعد، فالإصلاح يجب أن يبدأ من الذات ومن العقل نفسه؛

لكي نرى بصماته على مرافق الحياة كلّها فيما بعد.

العرفان والحياة الدنيويّة

وبمناسبة الحديث عن حالات النكوص، التي تنمّي عادةً التيارات الصوفية، يظهر ثنائي الدنيوي / الأخروي، في ثقافة العرفان والتصوّف.

وقبل أن نتحدّث بإيجاز عن هذا الموضوع، يعنينا أن نؤكّد تجنب استخدام مصطلح الصوفي مكان العرفاني في العرفان، سيما العرفان الشيعي السائد اليوم، ذلك أن كلمة «الصوفي» صارت تحمل معنىً سلبياً في الثقافة، أما العرفاني، فالأمر فيها مختلف، وهذه نقطة جديرة بالاهتمام، لكي نفتح عبرها باب الحديث عن الثنائي المتقدّم[1].

لقد سُجّل أكثر من إشكال على الدنيوي في الفكر الصوفي، وكان من أهمّها وآخرها ما كتبه الدكتور نصر حامد أبو زيد في ردّه على الغزالي (٥٠٥هـ)، سيما في كتابه «مفهوم النص»[2]، وقد كانت الفكرة الرئيسة كامنةً

---

(١) ينقسم التصوّف إلى تصوّف عملي يقوم على رباعي: قلّة المأكل والمشرب والمنام والاختلاط بالناس وقلّة الكلام أيضاً، وتصوّف نظري يرتبط بالكشف والشهود، وهذا التصوّف النظري هو ما يعبّر عنه بعضهم «العرفان»، وينقسم العرفان إلى عرفان عملي يقصد به واقع الحالات الشهودية، وعرفان نظري يقصد به صورة هذه الحالات في أفق العقل وميدان اللغة، وقد كان الاصطلاحان رائجين منذ زمن بعيد، إلا أنّ مصطلح الصوفي والتصوّف كان أكثر رواجاً، ليروج بعد ابن عربي مصطلح العرفان.

لمزيد من الاطلاع، يراجع: مقدّمة كتاب فصوص الحكم مع شرح ابن تركة: ٢ ـ ٥؛ وانظر أيضاً: مرتضى مطهّري، المجموعة الكاملة: ٥٥٢ ـ ٥٥٣؛ والسيّد كمال الحيدري، دروس في الحكمة المتعالية ١: ٥٥ ـ ٥٦ و ٦٥ ـ ٦٧.

(٢) انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الفصل الثالث حول النص والتحوّل الوظيفي.

في أن العقل الصوفي عقل أخروي فردي، يرى الهدف في تحقيق الخلاص الفردي، ومن ثم فالدنيا عنده لا تعبّر عن شيء، الأمر الذي يجعل من عمارتها ربما مفسدة ومعيقاً لبلوغ الآخرة.

ويترك هذا التفكير أثره في شلّ التقدّم الاجتماعي والسياسي والتكنولوجي أيضاً، بوصفه هذه الاهتمامات تعلّقاً بالدنيا الفانية، لأن ما ينبغي للسالك أن يأخذه من الدنيا ليس إلا القدر اللازم لسدّ رمقه، وكلّ ما سوى ذلك فهو محاسب عليه، ومسؤول عنه حتى لو كان من حلال.

وتشيع هذه الثقافة ـ إلى جانب العزلة ـ منطقَ الفقر والفاقة، وتكره تطوير الحياة نحو عيش مادّي رغيد.

وهذه الإشكالية التي تواجهها تيّارات التصوّف، هي في الجملة حقّ، بعيداً عن نقطة الخطأ، هل هي تقسيم الغزالي للعلوم الإسلامية والقرآنية أو غيرها..؟

بل يمكن تشريح هذه الإشكاليّة أكثر عبر القول: إن بعض النزعات الصوفية والمدارس الأخلاقية قد لا تربّي إنساناً سليماً في الحياة الشخصية والعائلية والاجتماعيّة، ولا تنتج شخصية سويّة تتمتّع بأوصاف الصحّة والسلامة من الزاويتين النفسيّة والاجتماعيّة، ولكي نرصد هذا الواقع المصنّع في بعض مدارسنا الأخلاقية والروحية ـ حتّى المعاصرة ـ بإمكاننا ملاحظة عيّنات دالّة، وعلى سبيل المثال ظاهرة الشخصية الانطوائية التي نلمسها عند البعض، وتمثّل نتاجاً من نتاجات الفعل الأخلاقي، إنّ الاستغراق في المناحي الأخلاقيّة والروحية أدّى إلى شبه قطيعة بين الإنسان ومجتمعه، ولهذا وجدنا عيّنات كثيرة لا تتحمّل أشكال الاختلاف الاجتماعي تحت ذرائع أخلاقيّة، مما يؤدّي إلى الانسحاب الاجتماعي، وبالتالي، تكوين شخصيات انطوائية.

ولسنا نقصد بذلك عدم الامتياز عن شرائح المجتمع الأخرى، فإنّ هذا الامتياز حقيقة مطلوبة، نظراً لكثير من مواقع الحرام أو المذموم في المجتمع عادةً، وإنما نقصد الفرار من المجتمع بحجّة أنّه السبيل الوحيد لتكوين هذا

الامتياز، وليس من الضروري أن يعني الفرار العزلة في الجبال والكهوف والقفار، بل انخناق دائرة العلاقات الاجتماعية، بما يجعل الإنسان غير قادر على الارتياح أو التعاطي بعفوية مع من يختلف معه أو يمتاز عنه في نمط التفكير أو طريقة العيش، وبعبارة أخرى ضمورٌ وإعاقة في القدرة على التكيّف الاجتماعي، سببه الاعتقاد بأنّ هذا التكيّف سوف يفقده روحيّات كثيرة، وأخلاقيات عديدة.

وعادةً ما تحاوَل لملمة هذا الموضوع عبر القول بأن السالك سوف يمرّ في فترة اللاتكيّف هذه ـ كما سمّيناها ـ إلى أمدٍ محدود، ومن ثم يتجاوزها عندما يملك الحصانة الداخليّة الكافية تربوياً وروحياً وخلقياً، ليدخل غمار الاجتماع الإنساني من جديد، فاعلاً لا منفعلاً ومؤثّراً لا متأثّراً.

وهذه المقولة جديرة بالإقرار بها لولا مشكلة ميدانية لا يجدر التعامي عنها، وهذه المشكلة هي أنّ انتقال السالك أو المهذّب ذاته من مرحلة الخلوة الذاتيّة إلى مرحلة الانفتاح على عالم الخلق لا تبدو لنا مطمئنة ومضمونة على الدوام؛ إذ أكّدت عيّنات كثيرة أن صاحب التجربة تنعكس على شخصيته تلك الأوضاع التربويّة الأولى التي خضع لها هنا، ومن ثم كانت أكثر العيّنات على عكس ذلك، وهذا معناه وجود خللٍ ما في النظام التربوي الروحي في الفكر الصوفي والأخلاقي الديني عموماً.

بين الأخلاق الباطنيّة والأخلاق الاجتماعيّة

وقد أدّى هذا الوضع، كما تسبّب، عن ظهور تيار بل نزعة واسعة في البناء الأخلاقي والروحي الإسلامي، تُركّز جهودها على الأخلاق الروحية الباطنية، حتى بلغ الحال مع الغزّالي ـ ومن بعده الفيض الكاشاني ـ لكي يعرّف علم المعاملة بأنّه علم أحوال القلب[1]، وفي هذا التعريف ما فيه من

(١) انظر: إحياء علوم الدين ١: ٣٢؛ وللفيض انظر: المحجّة البيضاء ١: ٦٦ ـ ٦٩.

دلالات، ولهذا نجد حديثاً موسّعاً عن الرياء والعجب وحب الذات والخوف والرجاء والأمل واليأس والغرور وحسن الظنّ بالله والخشية منه والحبّ له و.. من المفاهيم التي تحتلّ مكانتها الرئيسية في إصلاح الباطن وإن تركت آثارها على إصلاح الظاهر، فيما وجدنا من طرف تيارات الأخلاق الصوفية انحساراً نسبيّاً لمفاهيم الأخلاق الاجتماعية كالصداقة، وزيارة الإخوان، ومعاشرة الزوجة، وتربية الأطفال، والابتسامة، والسلام، والتحية، والاجتماع، والضحك، والمزاح و.. وكان ذلك بسبب طغيان النزعة الباطنية التي راكمت هي الأخرى من الانطوائية وكرّست نحواً من أنحاء العزلة والفرديّة.

لقد أدّى هذا الوضع إلى ظهور ثقافة مميّزة في بعض المجتمعات التي طالما رزحت تحت وطأة النزعات الصوفية، إذ يلاحظ وجود غلبة لأخلاقيات الباطن على حساب أخلاقيات الاجتماع، فيبدو الفرد في روحياته العميقة وأحاسيسه الدينية خائضاً في بحر متلاطم لجّيّ، ولكنّ هذا الواقع لا ينعكس تماماً على أولوياته الاجتماعية، بل لا يشعر بتلك الأولويات الاجتماعية في تصوّراته الأخلاقية، على العكس من مجتمعات أخرى لم تعرف بذلك، حيث نجد غياباً نسبياً لانفجارات الأحاسيس الروحية وإصلاح الباطن فيما نلاحظ حضوراً قويّاً وفاعلاً في الثقافة لمفاهيم الاجتماع وأخلاقيّاته، ولهذا لاحظنا نظماً تربويّة شبه راكدة في المجتمعات ذات النوع الأوّل نتيجة الركود الذي ينتاب النظرية التربوية الروحية انطلاقاً من طبيعة الركود الذي يسيطر على تكوين النفس الإنسانية، فيما لاحظنا حراكاً في النظم التربوية في العقل الجمعي للمجتمعات ذات النوع الثاني وتقبّلاً أكبر لمفاهيم نسبية الأخلاق، انطلاقاً من ارتهان النظم الأخلاقية في هذا النوع من المجتمعات لنفس البنية الاجتماعية، الأمر الذي يجعل الأمور على حركة دائمة نظراً للتحوّلات المستمرّة في السياسة والاجتماع.

ولسنا نفضّل تقديم أخلاقيات الاجتماع على أخلاقيات الروح للفرار من هذه المشكلات أو للخلاص من نزعات السكونية أو الانطوائية في الشخصية

الروحية، وإنما نحاول التأكيد على إيجاد توازن بين هذه الأخلاقيات والقضايا الروحية لكي لا يؤدّي فقدان التوازن هذا إلى بروز نتوءات كالتي أشرنا إليها.

وغرضنا من ذلك كلّه، تأكيد الإشكالية التي أثرناها ونقلناها عن أبي زيد عبر توسعتها والإطلالة عليها من جوانب عدّة، إشكالية الأخروي والدنيوي، الروح والمادّة، الثابت والمتغيّر، الباطن والظاهر، الفرد والاجتماع إلى غيرها من الثنائيات.

لقد تورّط العقل الصوفي في مشكلة كهذه، وقد تأثّر به العقل الأخلاقي الإسلامي عموماً بدرجة أو بأخرى من درجات التأثّر، وحيث كانت الأخلاقيات تتّجه نحو إطلاقية وركود كما أشرنا، صار هناك مجال لفتح بابٍ على مرجعية التراث، لأنّ هذه المرجعية كان بإمكانها مواكبة الدرس الأخلاقي الروحي لضآلة الحراك والتحوّل الموجود فيه، إنّ ما فعله الغزّالي في «إحياء علوم الدين» من بناء الأخلاق على النص وأخبار الصحابة والصالحين كان نتاجاً طبيعياً لهذه الظاهرة وسبباً لها في الوقت نفسه، أما أبو علي مسكويه الرازي (٤٢١هـ) فقد ركّز في «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» على العقل أساساً لبناء النظم الأخلاقية، وكان اعتماد مسكويه بالدرجة الأولى على قراءة معمّقة للاجتماع البشري لم يُسبق عليها في الوسط الإسلامي، ولذا وصف بمؤسّس فلسفة الأخلاق في الإسلام[١].

إن هناك علاقة بين جبهات عدّة، بين أخلاق الفرد والاجتماع، وأخلاق

---

(١) انظر: أبو علي مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق؛ وانظر له أيضاً كتاب الحكمة الخالدة، ويدلّنا الكتاب الثاني ـ إلى جانب الخبرة التاريخيّة له والتي ظهرت في كتابه الشهير «تجارب الأمم» ـ على اعتماد مسكويه على التجارب البشرية في فهم الأخلاق، فقد استعرض فيه حكم الفرس والهند والعرب والروم ووصايا الإسلاميين المحدثين، وهي نقطة امتياز لصالح الأفق المعرفي العقلاني المفتوح عنده.

الظاهر والباطن، وأخلاق النص والعقل، علاقة جدلية تفاعليّة، لكن حيث سيطرت أخلاق الغزّالي حتى غزت الشيعة الإمامية كما في «المحجّة البيضاء» و«الحقائق في محاسن الأخلاق» للفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، لم نجد تطوّراً جذرياً في فلسفة الأخلاق بعد الغزّالي إلى القرن العشرين تقريباً.

نعم، إنّها إشكالية حقيقية وقع فيها تيار الأخلاق الصوفي والنزعات الروحية في الإسلام، وكانت هناك مطالبة بتوازن يحدّ من إفراط العقل والنص، والفرد والاجتماع، والظاهر والباطن؛ لتكوين صورة أكثر اعتدالاً وتلاؤماً.

لكن الكلام في مَدَيَات هذه الإشكالية، فهل تمتدّ للعرفان الإسلامي بأشكاله المتطوّرة؟ وإذا امتدّت له، فهل يوجد في هذا العرفان مقوّمات لاختراق الإشكالية أو تجاوزها؟

إنّ هذه الإشكالية ـ فيما نفهم ـ تعاني من نقص في استشراف تجارب العرفان كلّها، وحتى في فهم المقصود أحياناً، دون أن نلج عالم الغزّالي في هذه النقطة بالذات.

إنّ العرفان مطالب بتجاوز هذه العقبة، وعندنا تجربة عرفانية تؤكّد القدرة على هذا التخطّي بدرجة عالية، وهي بعض مظاهر العرفان الشيعي الأخير بالخصوص، وأحبّ هنا أن آخذ ثلاث عيّنات تؤكّد قدرة العرفان الشيعي بأشكاله الأخيرة على حلّ هذه المشكلة ميدانياً بنسبة جيّدة؛ بقطع النظر عن الأصول النظرية لهذه الحلول، وهل أنها موجودة في العرفان القديم سيما عند ابن عربي أو لا؟ كما وبقطع النظر عن حلّ العرفان الشيعي عبر العيّنات التي سنأخذها للإشكاليّة بجميع أبعادها خصوصاً الاجتماعيّة منها.

وهذه العيّنات هي: الإمام روح الله الخميني (١٩٨٩م)، والعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (١٩٨١م)، والشهيد الشيخ مرتضى مطهري (١٩٨٠م)، فقد كان هؤلاء ـ سيما الأوّلين منهما ـ من أقطاب العرفان الشيعي في القرن العشرين أو من أقطاب المدافعين عنه والمنظّرين كالمطهري، وكتبهم ـ

سيما الإمام الخميني[(١)] ـ تشهد على مدى غوصهم في هذا العالم، وفي الوقت نفسه، لم يثن العرفان شخصاً مثل الإمام الخميني عن أن يعمل في عمق الحياة السياسية، فيؤسّس دولة ويكون زعيماً لها، إنها إحدى المرّات القلائل في تاريخ العالم، التي يكون فيها عارفٌ زعيمَ دولة، وهذا بنفسه شاهد قويّ على مدى قدرة العرفان ـ من حيث نواته الداخلية ـ على تجاوز إشكاليّة الدنيوي، بل والسعي لتشكيل دولة بكل ما تعنيه كلمة دولة من دلالات، لا بل قد نجد من يقول: إنّ بعض المدارس العرفانية التي انتمى إليها الإمام الخميني والتي كانت تعتمد بناء النفس مقدّمةً للسير والسلوك ـ لا فناءها ـ هي التي كانت صاحبة الفضل في تشكيل شخصية جبّارة صلدة كتلك التي تمتّع بها الخميني، وهو أمرٌ يساعدنا أكثر على تحليل الموضوع ويقدّم شاهداً آخر[(٢)].

أما العلامة الطباطبائي، فلا نجد حاجة للتأكيد على تجاوزه إشكاليّة الدنيوي بالنسبة لشخص طالع كتبه، سيما منها «الميزان في تفسير القرآن»، فقد امتاز الطباطبائي بشخصية عقلانية، وحاول إقامة الفكر الإسلامي على ثنائي: القرآن والعقل، وساهم مساهمة فاعلة في حركة التحرير الديني، ونقد العقل الديني السائد، مقدّماً معطيات بالغة الأهمية دون أن يسندها ـ في

---

(١) انظر كتبه: «شرح دعاء السحر» و«مصباح الهداية» و«سرّ الصلاة» و«الآداب المعنويّة للصلاة» و«جنود العقل والجهل» و«الأربعون حديثاً» و.. نعم أغلب نتاج الإمام الخميني المدوّن في علوم الشريعة والفقه والأصول، إلا أنّ نتاجه الفلسفي والعرفاني ـ إلى جانب خطابه السياسي ـ كان بارزاً جداً، ويمثّل شرح دعاء السحر، ومصباح الهداية، وسرّ الصلاة و.. مظهر الشخصيّة العرفانيّة للسيّد الخميني، فيما يمثّل كتاب جنود العقل والجهل، والأربعون حديثاً و.. مظهر الشخصيّة الأخلاقية التربويّة، ويقع كتاب الآداب المعنويّة للصلاة وسطاً بين الطرفين تقريباً.

(٢) أدعو القارئ هنا لمراجعة موقف الإمام الخميني من هذا الموضوع، خصوصاً في «بلسم الروح» المدرج في كتاب «وصايا عرفانيّة»: ٥٤ ـ ٥٥.

الخطاب الفكري والثقافي العام ـ إلى كشوفات القلب ومشاهداته، كما فعله أحياناً بعض العرفاء، وإنما قدّم كل التصوّرات عن الحياة في صورة عقلانية ليمثل امتداداً رئيسيّاً لمدرسة الشيرازي صاحب الحكمة المتعالية[١].

أما الشهيد مرتضى مطهري، فهو واحد من القلائل الذين يمكن تصنيفهم على حساب تيّار الإصلاح الديني، وقد كان إنساناً قائماً في عمق الحياة وأمواجها المتلاطمة على الصعيدين: الفكري والسياسي معاً، وليس القارئ بحاجة إلى كثير جهد وعناء ليرجع إلى أعماله الكاملة فيتأكّد من ذلك.

هذه العيّنات ـ وغيرها كثير كالميرزا جواد ملكي التبريزي، والحبوبي، وجمال الدين الأفغاني ومحمد إقبال اللاهوري و.. ـ تؤكّد أن في العرفان نواة تجاوز إشكاليّة الدنيوي، بل والمزاوجة بين الفقه والعرفان كما حصل مع الإمام الخميني، وهو ما يجعل من تطوير هذه النواة أمراً هاماً لفصل العرفان عن المفاهيم التي حملها التصوّف في تاريخه، مما تعبّر عنه كلمات العزلة والوحدة والفردية والانطواء.

العرفاء، الفقهاء، المتكلّمون.. مشروع مصالحة

وأمام واقع التنوّع الخلاب الذي يضفي جمالاً على الصورة الإسلامية، تبدو الخلافات الحادّة بين تيارات ثلاثة في تاريخ الفكر الإسلامي، تيار القلب الذي يمثّله العرفاء والمتصوّفة، وتيار النصّ الذي يمثله الفقهاء والمحدّثون، وتيار العقل الذي يمثله الفلاسفة والمتكلّمون و..

---

(١) انظر حول العلاّمة الطباطبائي ودوره التنويري التحريري، مجلّة الكلمة، العدد ٣٦، ٢٠٠٢م، حيدر حب الله، مقال: «علم الكلام عند السيّد محمد حسين الطباطبائي، قراءة في جدل العقل والنص»: ٤٥ ـ ٧٤.

لقد كانت هذه الخلافات أكبر مما نتصوّر، قاسية حادّة مفرطة، مورس فيها القمع، فقمع تيار النص تيار العقل حين قُتل الاعتزال في التاريخ الإسلامي، وقمع تيار العقل تيار النص في محنة خلق القرآن وفضيحة تحالف العقل مع السلطة في الخطأ الاعتزالي التاريخي[1]، وعلّق القلب والعرفان على أعواد المشانق حينما صلب الحلاّج (٣٠٩هـ)

واليوم، حيث هذا الصراع بأشكاله المعاصرة ما يزال قائماً من الناحية الميدانيّة، ثمّة حاجة للتفكير لكي لا تتكرّر تجارب الماضي، لكي لا يبلغ تيار العقل والعقلانية مقاليد السلطة فيقمع الفقهاء والمحدّثين ناعتاً إياهم بتيّار التخلّف والرجعيّة، وأن لا يصل الفقيه إلى مصادر القرار ومراكزه فيصدر حكمه بالتكفير على الفيلسوف والعارف، فيقضي بفعلته هذه على روح العقل والتفكير، ويسحب الحاضر على الماضي بدل أن ينتج منه المستقبل، وأن لا يتسنّم العارف مقام القوّة والسطوة فيسخر من فرقائه، وينعتهم بأهل الظاهر والقشور، ويكيل لهم الألقاب والأوصاف، ليكونوا عنده كفرعون موسى على حدّ تعبير ابن عربي.

يجب التفكير في حلّ لهذا التناقض، ويجب السعي لعدم تكرار الماضي واستعادته كما يبدو أنه يحصل فعلاً، ويجب أن يدرك الجميع أن ليس من علم هو الأشرف إلا نسبياً، وأن ليس من معرفة ضحلة لا تنفع إلا نسبياً.

إن المصالحة، لا تتحقّق سوى بتعديل المناهج وفق رؤى جديدة، على الأقل ما يتّصل منها بخطوط التماسّ، وإلا أيضاً بتعديل السلوك تعديلاً جذرياً، وذلك ليس بالأمر اليسير.

ثمة حاجة إلى كيان مستوعب يجمع القلب والعقل والنص، وهو أمرٌ على صعوبته، هناك تباشير فيه، منذ ابن رشد (٥٩٥هـ) تقريباً في محاولته الجمع

---

(١) يناقش بعض الباحثين في صحّة القمع الاعتزالي تاريخياً.

بين العقل والنص، وإذا لم يكن بالإمكان تحقيق المصالحة الشاملة، فليس من بدّ لصالح الجميع في رفع شعار المهادنة، فهو أمرٌ واقع، لا مفرّ منه إلا إلى تجاذبات القمع ومحن التفكير القديمة الجديدة.

وما يعنينا هنا في هذه المناسبة التركيز على عدم التعامل مع تيار العرفان، تعاملاً قائماً على السخرية أو القمع أو التجاهل، وإنما ـ لا أقل ـ الإقرار به مهما كان الموقف النظري من المنهج.

ونؤكّد على موضوع السخرية والاستهزاء؛ لأننا نلاحظ فريقاً كبيراً من تيارات الثقافة والمعرفة الدينية يتعامل مع العرفان تعاملاً طاووسيّاً نرجسيّاً دون أن تكون عنده أدنى خبرة بهذا العالم وبهذه التجربة والتاريخ، وهذا ما نلاحظه ينسحب على جماعة من الفقهاء تعاطوا بقسوة حادّة مع هذا التيار، ليس آخرهم صاحب كتاب «تزكية النفس»[(١)].

إنّ هناك فرصة كبيرة لتحالف ـ لا مصالحة فحسب ـ بين تيار العقل والعرفان بالخصوص، ثمّة في العرفان منافذ حركيّة يمكنها أن تخرق بعض الجدران، إن التجربة العرفانية تمتاز في عمقها بدعوة ـ رغم بعض الإشكاليات ـ إلى بناء الدين بناءاً قائماً على الحريّة، دعوة تريد اختراق حرفيات النصوص، على نسق أبلغ مما فعله المعتزلة في نظريّة المجاز، وثمة في العرفان تجاوز لشكلانيات دينية وتركيز على روح الأشياء، أي نحو من المقاصدية العامّة، وثمة فرص يفتحها العرفان باعتقاده كسرَ آليات الدرس العلمي وبروتوكولات المعرفة، بل يمكنني القول: إنّ الاتجاه العرفاني كان من أسبق الاتجاهات التي عملت على التقريب الديني والمذهبي، ولولا سيطرة المفاهيم

---

(١) انظر على سبيل المثال: السيد كاظم الحسيني الحائري، تزكية النفس: ١٤٨ و ١٥١ و ١٥٥ و ١٥٨ و.. حيث استخدم كلمات وعبارات فيها نوع من القسوة والظلم والاستهزاء بحقّ بعض أعاظم العرفاء.

المكوّنة للغة العرفان على التجربة العرفانية وأسباب أخرى نعرض عن ذكرها، لربما نجح تيار العرفان في تذويب جبال الجليد القارص ما بين فرقاء السفر الديني نحو الله سبحانه..

رغم الملاحظات كلّها، يسجّل لصالح العرفاء وأنصارهم المشاركة التأسيسية الإحيائية في النهضة الدينية في العصر الحديث منذ الأفغاني وإقبال وحتى الخميني مروراً بالطباطبائي والحبوبي والملكي والمطهري.. وحتى تيارات التحديث الشيعية الأخيرة في إيران، التي أخذت تقدّم جماعاً من العرفان ونظم التفكير الغربية تبدو قراءته في غاية الأهمية.

وحينما نشير إلى تيارات التحديث الإيرانيّة الأخيرة، نؤكّد أنّها استطاعت ـ إلى حدّ جيد ـ بناء تحالفٍ قويّ بين العرفان والثقافات الجديدة، مهما قيّمنا داخلياً هذا التحالف، وكان الشيخ محمد مجتهد شبستري والدكتور مصطفى ملكيان ومن بعدهما الدكتور عبدالكريم سروش أبرز من خطى هذه الخطوات، فهناك ضرورة لقراءة هذه التجربة ووعيها بدقّة لمعرفة مدى تقدّمها ونجاحها.

التجديد المنهجي في علم الكلام الإسلامي

مدخل

يلعب علم الكلام الديني دوراً رئيسياً في المنظومة المعرفيّة لأيّ دينٍ، كما يحتلّ مركزاً حسّاساً فيها، ومن الطبيعي ـ وفقاً لهذه المكانة التي يتميّز بها ـ أن يمثل التنامي أو التغييرات أو التعديلات الطارئة على هذا العلم تغيراً بنيوياً بالنسبة لخطوط الخارطة المعرفية الأخرى كافّة، ومن هنا، قد يكون هناك مجال للتحفظ إزاء عمليات إعادة النظر أو البناء التي تمارس في نطاق المسائل الفقهية والقانونية أو المسائل الأخلاقية والتربوية.. وذلك بمعزل عن ملاحظة التعديلات التي طرأت وتطرأ أو التي لابد أن تطرأ على علم الكلام[1]؛ لأن هذا العلم يشتمل جملة المبادىء التصديقية للمعارف الأخرى، فلابد أن تكون الانطلاقة من القاعدة وصولاً حتى رأس الهرم دون العكس؛ إذ هذا ما تقتضيه طبيعة العلاقة بين هذه العلوم والمعارف، وهذا ما يفرض وضع التنمية الشاملة لعلم الكلام في موقعها الصحيح في سلّم الأولويات الفكرية والثقافية؛ لأن قضية إعادة ترتيب الأولويات بما يناسب الظروف الثقافية الراهنة وعدم التقيّد بالترتيب السابق لهذه الأولويات والذي اقتضته ظروفٌ سابقة مختلفة تعدّ واحدةً من أهمّ ما ينبغي تحديده للتوصّل إلى نموٍّ صحيح بدلاً من التورّط بحالات تورّم.

من هنا، نلاحظ أن الظروف ـ كما تؤكّد ذلك أعداد المصنفات وأعداد

---

(١) يراجع: حسن جابر، مجلة المنطلق، العدد ١١٩ : ٥.

المتكلمين والفقهاء ـ التي فرضت شيئاً من تهميش الكلام لصالح الفقه والأصول منذ القرن التاسع الهجري، والتي ربما فرضتها الأوضاع السياسية التي رافقت أو أعقبت ظهور الدولة الصفويّة، وفتحت ميدان السياسة والاجتماع أمام الفقهاء مما اضطرهم لإثبات حضورٍ قانونيٍّ فاعل، ساهم في ظلّ تسارع وتائر الظروف السياسية وغيرها إلى إعطاء أولويةٍ للعقل، شكّل لدى البعض انحساراً لدور النص، دفعه لثورة على هذا الواقع، دفاعاً عن التراث من الضياع، فتعززت بذلك صراعاتٌ واسعة أخذت الأولوية آنذاك وتمركزت في السياق الأصولي والفقهي الإخباري والاجتهادي، على حساب المجال الكلامي ونحوه، هذه الظروف قد تغيّرت ـ كما سنلاحظ ـ وصارت تستدعي اهتماماً مناسباً أكثر ـ وليس من الضروري أن يكون أكبر نسبياً ـ بالمسائل الكلامية.

وفي هذا السياق، يأتي مشروع تجديد علم الكلام، والذي جرى ويجري التركيز عليه في المحافل الفكرية والدينية المعاصرة سيما في العقد الميلادي الأخير؛ إذ يحاول هذا المشروع أن يضع حدّاً لحالات الركود التي سيطرت على الدراسات الكلامية في القرون الأخيرة ويعيد بعث النتاج الكلامي من جديد ضمن آليات عمل متناغمة مع تطوّرات المعرفة الإنسانية سيما الحاصلة بفعل تأثيرات العاصفة الغربية التي ضربت العالم من أقصاه إلى أقصاه، وذلك بهدف تحقيق التنمية الفكرية لهذا العلم ووضعه في سياقه المناسب له فعلاً.

آفاق التجديد في علم الكلام

هناك رؤيةٌ[1] تؤمن بأن التجديد في علم الكلام هو بتحويل الجهد الكلامي إلى مؤسّسة أو مأسسة علم الكلام، وذلك من خلال الاهتمام بمجموعة أمورٍ من قبيل تشكيل مؤسّسات ولجان لتصحيح التراث الكلامي

---

(١) أكبر قنبري، مجلة نقد ونظر، العدد ٩ : ٢ ـ ٩.

وإخراجه من المكتبات القديمة ومن عالم المخطوطات وتحقيق هذه الكتب وطباعتها طباعةً عصرية، وكذلك إقامة المؤتمرات الدورية والملتقيات والمنتديات التي تُعنى بالفكر الكلامي، وتأسيس مكتباتٍ كلاميّة متخصّصة تتوفر فيها جميع المصادر والمراجع الكلامية القديمة والحديثة، وكذلك تأسيس بنوكٍ معلوماتيةٍ كلاميّة تسهّل على الباحثين المادة الكلامية، وتحويل علم الكلام إلى عالم الانترنت والكمبيوتر ونحوها، وبالإضافة إلى ذلك كلّه الاهتمام بالإصدارات الكلامية المتخصّصة من مجلاّتٍ ونشريّات ودوريّات، وكذلك تهيئة معاجم مفهرسة ومعاجم مصطلحات ودائرة معارف وموسوعة، كما تجدر الإشارة هنا إلى دور مراكز الترجمة التي تنقل الفكر الآخر كما تعرّف الآخر بالفكر الكلامي الإسلامي و.. وهكذا ـ وسيّما على المستوى الحوزوي ـ من الضروري تأسيس مراكز تعليمية تتخذ الكلام مادةً أساسية، وتُلحق بها ما صار يلاصقها من علومٍ ومعارف أخرى، كعلم المعرفة والنفس والهرمنوطيقا والألسنية والاجتماع وتاريخ العلوم والأسطورة و.. وغير ذلك من المشاريع والبرامج الكثيرة.

هذه الرؤية موجودة لدى الكثيرين اليوم، سواءٌ صرّحوا بذلك في كتابات أو لا، فهي رؤيةٌ يعيشها الكثير من الذين يحملون الهمَّ الفكري على الصعيد الديني عموماً.

ومع القبول الكامل بهذا المشروع الكبير، والذي توجد نشاطاتٌ واسعة اليوم وموفقة إلى حدٍّ كبير تتحرّك في إطاره، إلا أن الذي ينبغي ملاحظته هو أن التجدّد والتغيّر الذي حصل يستدعي إصلاحاتٍ كبيرة وعميقة في العقل الكلامي نفسه، فالملاحظ أنّ التجدد الذي حصل كان على أكثر من مستوى وعلى أكثر من صعيد، مما يمكن إيجازه هنا:

١ ـ **تجدّد المسائل**: فإن قسماً كبيراً من مسائل علم الكلام لم يعد له اليوم وجود، بمعنى أنّه لم يعد يشكّل القضية التي تشغل اهتمام الباحثين والمفكّرين، بل إن بعض الأفكار والأدلة والرؤى صار بطلانها اليوم غير محتاج

إلى توجيهٍ وتفسير، نظراً إلى انهيار كلّ الأعمدة التي انبنت عليها تلك الأفكار عبر الزمن، بل إن مذاهب ومدارس كلامية بأكملها صار حالها كذلك، وهذا أمر طبيعي ومترقب، وفي مقابل ذلك كلّه، ظهرت أفكارٌ جديدة ومذاهب كلامية جديدة، قد يصح لنا أن نقول: إنها أكثر بكثير مما ذهب وتنحّى عن حلبة الصراع، وهذه الاتجاهات لم تستخدم نفس آليات البحث التي كان يتمّ الاعتماد عليها سابقاً، بل استقت لنفسها أنماط تفكيرٍ أخرى، وهذا تحوّلٌ جذري وأساسي في مساحات العمل وأفق التفكير الطارئة على علم الكلام.

٢ ـ **تجدد المبادىء**، بمعنى أن كثيراً من دراسات علم المعرفة والوجود، وكذلك العلوم الإنسانية والطبيعية والأبحاث الرياضية قد تبدّلت وتغيّرت من أساسها، من هنا؛ فإن بقعةً كبيرة من اهتمامات وأدلّة ونقاشات المتكلّمين صارت بلا معنى في ظلّ التحولات العلمية العظيمة، وهذا نحوٌ مهمٌّ من أنحاء التجدّد الحاصل.

٣ ـ **تجدّد المنهج**، وهو أهم أنواع التجدّد؛ فقد كان المنهج المتبع سابقاً في علم الكلام ـ وأشرنا ونشير إلى ذلك لاحقاً ـ هو المنهج الجدلي القائم على القضايا المسلّمة والمشهورة لدى الطرفين، ثم حصل تطوّرٌ في زمن نصير الدين الطوسي وفخر الدين الرازي، تمّ على إثره حصول التزاوج بين الفلسفة والكلام بعد قرونٍ من التخاصم.

أما اليوم ففضلاً عن أن الفلسفة نفسها قد خضعت لتحولات بنيوية ـ مع الأخذ بعين الاعتبار التحولات العالمية لها ـ فإن العلوم الأخرى قد تعرضت هي الأخرى أيضاً لانقلابات منهجيّة، بل صار المنهج نفسه عرضةً للنقد والتحليل أيضاً، وهذا كلّه يستدعي موقفاً عملياً من الكلام المعاصر تجاهه.

فالمسألة هي مسألة العقل الكلامي بالدرجة الأولى، والتحوّلات الموجودة تستدعي تطوير هذا العقل بصورة أساسيّة.

٤ ـ **التجدّد في الهندسة المعرفية** كما يركّز على تسميتها الدكتور أحد قراملكي، الباحث الإيراني المختصّ، فالتغييرات التي تعرّضت العلوم لها لم

تكن محصورةً في نطاق المسائل والمنهج والمبادىء، بل تعدّتها لتشمل مجموع هذه الأمور، أي وصل التحوّل إلى مرحلةٍ أشبه بالكلّية والشاملة، فصارت بنية العلم هي المتحوّلة والمعدّلة، وهذا أيضاً واقعٌ يُطالب علم الكلام بتقديم أجوبةٍ عمليّة لنفسه عنه.

من هنا ـ وبملاحظة ما سيأتي أيضاً ـ فإن التجديد في علم الكلام أو علم الكلام الجديد، هو من العمق والسعة بمكانٍ لا تفي به مجرّد بناء المؤسّسات بالشكل المتقدّم وإن كانت لازمةً له.

إنّ التعديلات المنصبّة على العقل المتحكّم في علمٍ ما من أهمّ التعديلات الجوهريّة في أيّ علم من العلوم؛ لأنّ التعديلات الأخرى كافّة إنّما تمثّل تطويرات جانبية إذا ما قيست برتبة العقل العلمي نفسه، والتعديل المتوجّه إلى العقل العلمي يمكنه ـ بدرجةٍ أكبر ـ أن يمنح المفكّر نمط معالجة مختلف وأسلوباً تحليلياً آخر وخطّاً منهجياً جديداً وأفقاً أكثر سعةً ورحابة، والأفق والمنهج والمدى أمورٌ لا تتعلّق بالكمّ المعرفي بقدر ما تتعلّق بالمستوى العلمي نفسه.

عرض موجز لتاريخ علم الكلام الجديد / سيرورة التجديد الكلامي المنهجي

تعود بذور التفكير الكلامي الجديد على الساحة الإسلامية إلى القرن التاسع عشر الميلادي؛ أي إلى زمن شروع التحديات الفكرية والثقافية الغربية التي رافقت الاستعمار الغربي الفرنسي والبريطاني للعالم الإسلامي. وقد كان للمستشرقين دورٌ فاعل في تكوين هذا الجوّ العام نتيجة الانتقادات الحادّة التي وجّهوها إلى مرافق الفكر الإسلامي كافة لا سيما السنّة النبوية الشريفة، وقد انبرى جيلٌ من العلماء في تلك الفترة لمواجهة هذا الواقع الفكري المرفوض في الوسط الديني، وكان أبرز هؤلاء السيد جمال الدين الأفغاني في ردّه على الدهريين، وجاء بعد ذلك جيلٌ آخر تمثل بالشيخ محمّد عبده والشيخ محمد رشيد رضا وغيرهم؛ فسجّلوا أبحاثاً هامة على هذا الصعيد، إلى أن وصل

الحال إلى أمثال العلامة الطباطبائي وتلميذه الشهيد مرتضى مطهري، وإلى الدكتور علي شريعتي، وسيد قطب، والسيد محمد باقر الصدر، ومالك بن نبي وغيرهم؛ فأغنوا علم الكلام بالكثير من الدراسات والأبحاث القيّمة مع عشراتٍ من العلماء الآخرين في شتّى أنحاء العالم الإسلامي.

وقد أدّى انتصار الثورة الإسلامية في إيران ـ كما يشير إليه بعض الباحثين[١] ـ إلى تشكّل واقعٍ ضاغط على علم الكلام؛ فأثيرت ـ وبصورة مكثّفة ـ العديد من التساؤلات الكلامية على أكثر من صعيد، وقد دفع هذا الأمر إلى تعاظم حجم المسؤوليات الملقاة على كاهل هذا العلم؛ فانبرت جماعةٌ من العلماء لسدّ الثغرة الحاصلة، وأثّر ذلك في حدوث تطوّرات متسارعة على هذا الصعيد.

لقد أدّى انتصار الثورة الإسلامية في إيران وما تلاه من حركةٍ إسلامية عالميّة في شتّى البلدان إلى تحوّل المشكلات الكلامية من طابع الإجابة عن أسئلةٍ واستفهامات وملاحظات أثارتها ظاهرة الاستشراق أو الظاهرة العلمانية والقومية المتعاظمة أو التيار الماركسي.. إلى تقديم صياغاتٍ متكاملة لمشاريع فكرية كبرى صارت تمثّل تحدّيات، فلم تعد القضية بحيث إنّنا نجيب عن تساؤلٍ وإشكاليّة واردة، وإنما صارت هناك مسؤوليةٌ جديّة لتقديم مكوّنٍ متكامل في موضوعةٍ ما؛ فالظاهرة الدينية صارت ـ عموماً ـ بحاجةٍ إلى تفسيرٍ فلسفي متكامل وشامل، وموضوعة المرأة ليست كامنةً في إشكاليّة الحجاب أو الستر فحسب، وإنّما في عرض نظرية متكاملة متناغمة متناسقة حول هذا العنصر البشري.

هذا التحدي ضغط بثقله على النشاط الكلامي عقيب المدّ الإسلامي سيما بعد حرب الخليج الثانية التي أعادت رسم الخرائط في المنطقة

---

(١) أحد قراملكي، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٤، ٢٠٠م.

الإسلامية، التي لا ينعزل عنها وعن أحداثها علمُ الكلام، فحال علم الكلام الجديد ما قبل الثمانينات وما بعدها كحال علم الكلام القديم قبل الطوسي والغزالي والفخر الرازي و.. وبعدهم، أو كحال علم الحديث قبل الموسوعات الكبرى كالكافي والبخاري و.. وبعد هذه الموسوعات.

وظائف الكلام الجديد أو مسؤوليات المنهج المعاصر

إن الوظائف الرئيسية التي يمارسها علم الكلام تتمثل ـ وفق ملاحظات جملة من الباحثين[1] ـ في أمور ثلاثة:

أ ـ محاولة شرح وتبيين المفاهيم الاعتقادية بالصورة المناسبة القادرة على احتواء واستيعاب المضمون إلى أبعد الحدود ونقله بأمانةٍ ودقّة، وبالتالي تحجيم وتقليص الأخطاء والاشتباهات التي يمكن أن يسببها سوءٌ أو قصور الخطاب والعرض الكلامي، ويأتي هنا دور تحديد المصطلح السليم الذي يبعد عن حدوث التداخلات والاختلاطات؛ بحيث يعكس بوضوح ما يريد أن يحكي عنه بأقلّ قدر ممكن من الانفلاش والتضيّق.

ب ـ محاولة إثبات المفاهيم الاعتقادية وإقامة الأدلّة والبراهينِ عليها من خلال توظيف مختلف أنواع الإثبات المنطقية والمعتبرة قياساً واستقراءً و.. على المستوى العقلي أو النصّي أو التاريخي أو التجريبي أو..

ج ـ محاولة ردّ ودفع الإشكالات والشبهات الموجّهة إلى المعتقدات الدينية

---

(١) أشار إليها الدكتور عبد الكريم سروش في قبض وبسط تئوريك شريعت: ٦٥ ـ ٦٦؛ وأيضاً الشيخ مجتبى المحمودي، مجلة الفكر الإسلامي العدد ١٦ : ٢٠٨؛ وعلي أوجبي، «كلام جديد در كذر انديشه ها»: ٤٢ ـ ٤٣؛ ومحمد مجتهد شبستري في «مدخل إلى علم الكلام الجديد» كتاب قضايا إسلامية معاصرة: ٢٧ ـ ٣٠؛ وأبو القاسم فنائي في كتاب «در آمدى بر فلسفه دين وكلام جديد»: ٩٧ ـ ٩٩؛ وغيرهم.

والمذهبية.

ويعتقد هؤلاء الباحثين أنّه لو قبلنا بعلم الكلام الجديد أو رفضناه فإن الوظائف المتوجبة على علم الكلام اليوم هي نفسها الوظائف التقليدية الثلاث المتقدمة.

وهذا التوصيف أو تلك التوصية كأنها تفترض مسبقاً انتهاء علم الكلام من البناء الاعتقادي، ومن ثم هو يقوم أو يجب أن يقوم بتبيينه أو إقامة الدليل عليه أو الدفاع عنه بردّ الانتقادات الموجّهة إليه، وهذا يستدعي أن يكون ثبوت المعتقد الديني أو المذهبي لدى العقل الكلامي أمراً مفروغاً عنه، ويُراد لعلم الكلام أن يعرضه أو يبرهن عليه للآخر، وهذا يتطلّب معرفياً أن نكون قد هيئنا ما يجهّز لعلم الكلام هذه المعتقدات ليقوم بدور خدمتها؛ لأن المتكلم إذا خرج بنتيجةٍ تعارض المعتقد المذهبي مثلاً فإنه سيخرج عن دائرة الكلام؛ أي عن دائرة الأنا إلى دائرة الآخر، وبالتالي سيتم اعتباره خارجاً عن حريم علم الكلام؛ لأن هذا العلم قد افترض فيه شيء من الالتزام والتعهّد، وهذا خللٌ منهجيٌّ علمياً؛ لأن أهمّ خاصية من خصائص العلمية اليوم هي خاصية الموضوعية وإقصاء الاسقاطات الذاتية والفئوية على الموضوع مادة البحث، فما لم يكن هناك علمٌ سابق على علم الكلام قادرٌ على تأمين المبادىء التصديقيّة له بما في ذلك المعتقد نفسه الذي يدافع عنه علم الكلام ـ وفرض علمٍ كهذا لا يخلو من مشكلات ـ فإن الكلام سوف يفقد المصداقية المعرفية التي يراد له أن يتمتّع بها، لا بمعنى إقحام الدوافع الذاتية للباحث في حكمنا على بحثه بما لا نجد مبرراً صحيحاً له، بل بمعنى أن البنية الداخلية للعلم نفسه إذا أريد له أن يكون ديناميكياً تتطلّب عدم افتراض قبليات لم يجر تأمينها من قبل، وبالتالي فنحن بحاجةٍ إلى كلام ديني ليس غرضه ـ من ناحية علمية صرفة لا دينية ـ الدفاع عن الدين، بل غرضه البحث حول الدين.

وهذا التعديل في وظيفة علم الكلام يمكنه أن يؤمّن له:

أ ـ ديناميكيّة فعّالة ناتجة عن إفساح المجال للتعددية الفكرية في النطاق

الكلامي، وبالتالي إفساح المجال لتقبّل أي تطوير جوهري؛ لأن تكثير الخطوط الحمراء من الناحية العلمية يضر بتقدّم العلم تقدماً ملحوظاً، كما أشرنا فيما سبق.

ب ـ توسيع نطاق الأنا العلمي الأمر الذي يفعّل من النقد الذاتي البنّاء؛ لأن الباحث لم يعد بحاجةٍ إلى تقمّص شخصيةٍ أخرى عندما يريد نقد الكلام الإسلامي أو اليهودي أو.. أمّا علم الكلام بشكله الحالي فإنه يضيّق من مساحة النقد الذاتي؛ إذ يفترض أن قسماً كبيراً من عمليات النقد هي عمليات خارجية، أي من الخارج؛ لأنها تنقد الدين أو المذهب لا داخلية، وهذا قد يفقد علم الكلام في تركيبته الداخلية فرصاً للنقد الذاتي والتنقل بين الأفكار بحريةٍ أكبر نتيجةً لذلك، الأمر الذي صار ضرورةً لنموّ أيّ علم.

المثال التقريبي الذي يمكن توظيفه هنا لتأكيد هذه الفكرة هو المسائل الجزئية الكلامية التي وقع اختلافٌ كبير بين المتكلّمين فيها؛ فمثلاً مسألة البدن الذي يرافق الإنسان في عالم البرزخ هل هو بدنٌ جسماني أو مثالي أو..؟ في علم الكلام الشيعي لا يشعر المتكلّمون بأنّ الذي يرفض مقولتهم في هذه المسألة خارجٌ عن علم الكلام الشيعي، بل يرونه متكلّماً شيعياً، أي هو متخصّص في علم الكلام الشيعي، أما إذا دخلت المسألة حيز المسائل الجوهريّة والأساسيّة كمسألة الإمامة بعد الرسول ﷺ فإن النتائج التي يخرج بها المتكلّم تجعله مصنّفاً على جهةٍ دون أخرى، وبالتالي فهو خارجٌ عن إطار الكلام الشيعي؛ لأن تشيع المتكلّم كأنّه جزء دخيل في قبوله كمتكلّم شيعي، أي كأحد علماء علم الكلام الشيعي، أمّا في الطب فالقضية ليست كذلك؛ فإيمان الطبيب بأيّ فكرةٍ لا يصنّفه إلا في حدود كونه مؤمناً بهذا الاتجاه الفكري لا أكثر، لكنّه يظل طبيباً.

من هنا، فإذا أريد لعلم الكلام الجديد أن يتجاوز عقبة الإسقاطات والتطويع التي ابتليت بها المذاهب والمدارس الكلامية، عليه أن يجري تعديلاً أساسياً ـ فيما أظن ـ في التوظيفات التي يراد استخدام علم الكلام فيها عبر

تحويله من علم ملتزم مدافع إلى علم باحث محقّق، من دون أن يلزمنا ذلك رفع اليد عن دينٍ أو مذهب ما، فالحديث هنا يدور حول نمو علمٍ لا خدمة دين، وان كان نموّ هذا العلم على المدى البعيد يصبّ في خدمة الدين لا محالة.

إن الواقع التاريخي لعلم الكلام يدلّل بوضوح على أن هذا العلم قد اكتسب صبغةً ذرائعيّة واتخذ لنفسه موقعيّةً دفاعيّة، وليس معنى ذلك هو أنّ القضايا الكلامية هي بحدّ ذاتها قضايا ذرائعيّة غير قابلة للمحاكمة بمعزلٍ عن هذه النـزعة وهذه الهادفية، فإنّ القضايا الكلامية كأي قضايا ذات طابع علمي، إنّما المسألة في المسير الذي اتخذه المتكلّمون عبر التاريخ، والذين لا يمكننا فصلهم تاريخياً عن القضايا والمعادلات الكلامية، وهذا يعني أنّ القول بأن علم الكلام لم يكن علماً دفاعيّاً ملتزماً هو قول يحاول في قراءةٍ تاريخية واحدة أن يفصل بين القضايا المنتجة وبين وسائل الإنتاج التي تتمثّل في المتكلّمين أنفسهم، إنّ هذا الفصل مفارقةٌ منهجية؛ فنحن نتكلّم عن علم الكلام بوصفه ظاهرةً تاريخية، وليس عن القضايا الكلامية مجرّدةً عن أي ملابسات.

نعم، يمكن تجريد هذه القضايا عن هذا الطابع، وهذا يعني أنّ الدراسات الكلامية ليست لصيقةً بالمنهج الذرائعي الملتزم، وبالتالي فلا يعني الخروج من هذا الإطار الهادفي الذي التصق تاريخياً لا واقعياً وعلمياً بعلم الكلام، واستبداله بإطار آخر، من دون أن يؤدّي ذلك إلى نوع من إفراغ هذا العلم من محتواه أو إجراء تبديل جوهري فيه.. لا يعدّ هذا تشويهاً لهذا العلم.

لقد كان يرجى بعد عملية فلسفة الكلام ـ أي جعله فلسفياً ـ والتي حصلت على يد نصير الدين الطوسي أن يحدث هذا الأمر، ولعل بعض آثار هذا الحدث قد تجلّت في علم الكلام، وهو أمر يحتاج إلى دراسة؛ فهل كان هذا الاندماج لصالح الكلام وكيف؟ لكن من المؤكّد أن علم الكلام لم يستطع

أن يتحلّى بالاستقلاليّة العلمية التامة، بل كان ـ كعلم الفلسفة ـ يعيش قلق التوافق مع النص، من هنا توجّه الدعوة إلى إنشاء الكلام الفلسفي[١] بغية تحقيق فرص نموٍّ أكبر لهذا العلم، ونقصد بـ«الفلسفي» في هذه التسمية صيرورة المنهج الكلامي فلسفياً يستهدف الحقيقة دون أن يصادرها في إطارٍ أو غيره بصورة مسبقة، كما هي الحال في المنهج الكلامي المعروف تاريخياً، والذي يفترض الحقيقة في جانب من الجوانب، ثم يتحرّك على أساس الدفاع عنها.

إنّ فلسفة علم الكلام بهذا المعنى يمكنها أن تعطي هذا العلم الإمكانية الداخلية لعمليات إعادة النظر المتواصلة، وبالتالي الحدّ من التجمّد على أخطاء لا مجال لتجاوزها، كما توسّع من التنوّعات الفكرية والثقافية داخل منظومة هذا العلم، ممّا يمنحه مزيداً من الحيوية والإنتاج.

التجديد الكلامي أو الكلام الجديد بين الإثبات والنفي، إشكالية التسمية

الذي يبدو ـ وكما صرّح به بعض الباحثين المتتبعين ـ أن تسمية «علم الكلام الجديد» تسمية إسلامية، لم تعهدها الدراسات الكلامية الغربية لا اليهودية ولا المسيحية[٢]، وقد جرى استخدام هذه التسمية للمرة الأولى من قبل الباحث الهندي شبلي النعماني (١٢٧٤ ـ ١٣٣٢هـ) في كتابه «علم الكلام

(١) يراجع بصدد هذا المصطلح وتاريخه الغربي الدراسة التي قدمها الدكتور محمد لغنهاوزن الباحث الأميريكي الإسلامي، تحت عنوان «العلامة الطباطبائي والكلام الفلسفي الغربي المعاصر»، وهي دراسة ملحقة بكتاب رسالة التشيع في العالم المعاصر: ٥٠٩ ـ ٥١١؛ وانظر بصدد المصطلح نفسه: مقدّمة المترجم لكتاب «كلام فلسفي» إبراهيم سلطاني وأحمد نراقي: ٧.

(٢) علي أوجبي، كلام جديد در كذر انديشها: ٣٥؛ ومحمد اسفندياري، كتاب شناسي توضيحي كلام جديد، مجلّة نقد ونظر، العدد ٢ : ٢١٤.

الجديد»[١] وإن كان يبدو منه أن هذا الاستعمال كان موجوداً في تلك الفترة في بلاد مصر والشام وغيرها أيضاً، وقد طرح الشهيد مرتضى مطهري هذه التسمية أيضاً وترك طرحه لها أثراً في تكوّن هذا المشروع؛ حيث تمّ تداول هذا المصطلح في العقد الميلادي الأخير على نطاقٍ واسع سيما في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فتمّ تشكيل مادة دراسية تحت هذا العنوان في جامعة طهران، وقامت بعض الدروس تحت العنوان نفسه، وكذلك بعض الملتقيات في الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة.

كما استخدم الدكتور حسن حنفي أيضاً مصطلح علم أصول الدين الجديد في إطار مشروعه الشامل[٢]، واعتبر مشروعه في هذا الكتاب ونحوه علم كلام جديد[٣].

وقد وقعت هذه التسمية موقع الجدل؛ فتحفّظ عليها بعضهم من أمثال أستاذنا الشيخ عبد الله جوادي الآملي، استناداً إلى عدم وجود مبرّرات لها، مستوحين من التسمية ثنائية القطيعة بين الجديد والقديم، فيما دافع آخرون عنها لاعتبارات عدّة من أمثال أحد فرامرز قراملكي.

هذا القلق أو ذاك الإصرار لا يلغي أن هذه التسمية صارت بمثابة الأمر الواقع؛ فالجميع بات يستخدمها اليوم مهما كان موقفه منها، وبالتالي فإن هذا المصطلح قد دخل بالفعل قاموس المعرفة الدينية، وصار لابد من تحديد موقف حياله.

ولا يعني الخلاف في التسمية خلافاً في الكلمة واللغة، وإنما يقوم أو يجب

---

(١) مجلة التوحيد، العدد ٩٦ : ٣٣، «الاتجاهات الجديدة في علم الكلام مدخل تاريخي»، عبد الجبار الرفاعي؛ ونقد ونظر العدد ٢: ٢١٤، وغيرهم.

(٢) راجع: حنفي، من العقيدة إلى الثورة ١ : ٧٤.

(٣) راجع: مجلة النور، العدد ١٠٠: ٥٠، مقال للدكتور حنفي.

أن يقوم على خلفية واقع هذا العلم، فهل هو شيءٌ آخر غير الكلام القديم يستدعي هذه الثنائية معه أو أنه هو نفسه مع تراكم المسائل والأبحاث مما هو طبيعيٌ في كلّ علم؟

القضية هي أنه ووفقاً لمقولة أنّ علم الكلام قد توقّف نموّه وغطّ في سباتٍ عميق منذ القرن التاسع الهجري، ومع غض النظر عن المشروعات الإحيائية التي ظهرت منذ أواسط القرن التاسع عشر الميلادي نظراً لافتقاد الكثير منها اليوم للمواصفات المطلوبة.. فإن العقل الكلامي المعاصر سيتواجه مواجهةً حادّة ـ وربما تصادمية أحياناً ـ مع الموروث الكلامي؛ نظراً للفجوة الكبيرة التي تسبّب بها ركود هذا العلم، هذه الفاصلة أحدثت تغيراً في الهوية يبرّر التسمية والسعي لتأسيس علمٍ جديد.

هذه الفجوة تفضي عادةً إلى تشوّهاتٍ حادة في النتاج الكلامي اليوم، وفقاً لما تستدعيه عيوب فترة الانتقال، كأمرٍ قد يصح لنا أن نعبر عنه بالمحتوم، ليس في علم الكلام فحسب بل في مجمل العلوم الإنسانية.

وتمثل القطيعة مع الموروث الكلامي واحدةً من أبرز أشكال هذه النتوءات، فقد اتسمت الكثير من الأفكار والمشاريع الأخيرة في القرنين الأخيرين بطابع القطيعة هذه؛ مما أفضى إلى طفو وبروز الثنائية التقليدية التي عرفها عالمنا الإسلامي، وهي ثنائية: القديم والجديد، والتقليدي والحداثي، والثابت والمتحوّل؛ بوصفهما عنصرين منفصلين يصعب وضع الجسور بينهما، ليشكل أحدهما الامتداد الطبيعي للآخر، والتحقيب المتقدّم لعلم الكلام يكشف عن حدوث فراغٍ في العقل الكلامي في نفس الفترة التي بدأت فيها عمليات ظهور ونفوذ الفكر الآخر إلى بنية العقل الإسلامي بل والديني ككل؛ مما أحدث فاصلةً حادّة بين الموروث القديم المبتني على تداعيات فكرية خاصة والنتاج الحديث المنبثق عن عمليات تلاقح شديدة ذات طابع جوهري وبنيوي في تأثيراتها، وهذا ما عزز أكثر الثنائية المذكورة في علم الكلام بالخصوص، ودعم فرص هذه القطيعة..

وأمام هذا الواقع، يقف الكلام المعاصر عند مفترق طرق؛ فالنزوع الطبيعي نحو الموروث وضرورة إلغاء القطيعة معه وأهمية الشروع من حيث وقف الآخر لا من حيث انطلق وأمورٌ أخرى، تسوق علم الكلام نحو عملية إعادة بعث لتاريخه، ومن ثم إعادة إنتاج ذاته وفقاً لذلك.. لكن على خطٍّ آخر، من الضروري هنا تنحية الخطاب الموروث عندنا، والذي يتداول عملية التواصل مع الماضي أحياناً بوصفه خطاباً تعبوياً ثورياً أكثر منه خطاب علمي، وكنتيجةٍ لهذا الإقصاء للخطاب التعبوي هنا، تبرز الحاجة لدراسة الفرص الواقعية التي تؤكّد منطقية ـ لا عبثية ـ محاولة العودة للتراث كأساسٍ أولي لأي تغيير، لا مجرد عنصر مساعد، وهل هناك ما يحلّ المشكلة في هذه الخطوة؟ هل سنتقدم خطوة أو خطوات إلى الأمام نتيجةً لذلك أم أنّنا سنعيد اجترار الماضي بأسلوبٍ آخر، كما حصل أحياناً في مجالات أخرى؟

وهكذا نجد أن هناك ما يبرّر التسمية إلى حدٍّ ما، إذا ما استطعنا أن نحدّد الجواب على السؤال المتقدم، فهل التغيير الحاصل في المبادىء والمسائل والمنهج، بل والهندسة المعرفية، سيسمح بإعطاء الأولويّة للكلام القديم في الاستمداد منه مصدراً وحيداً وأساسياً؟

إنّ واقع التغيرات الشاملة التي حصلت يمكن القول بأنها شطرت الكلام القديم وتشطره من جهة، كما أنها تلغي ثمار كثيرٍ من أبحاثه من جهةٍ أخرى، فالدراسات السياسية ودراسات علم الاجتماع وعلم النفس اليوم ما أكثر ما تهمّش من أبحاث أساسيّة في الكلام، سيما فيما يرتبط بأنظمة الحكم وأنماط تشكّلها، كما أفرغ علم الفقه والأخلاق الكلام من مساحاتٍ واسعة من عمله، وعاد التداخل الذي فرضته الفلسفة في أبحاث من قبيل أبحاث الوجود بمثابة المبادىء التي يستمدّها علم الكلام من غيره، بدل أن يعالجها هو والفلسفة معاً، بل إنّ العلوم الطبيعية الحالية قد سلخت عن علم الكلام حيزاً مهماً كان يشغله، وأفرغت كثيراً من تصوّراته من مضمونها وهكذا.

فالحقيقة أن ما يريد أن يسمى له الكلام الجديد أو التجديد المنهجي

الكلامي قد لا ينفعه فيه الكلام القديم إلا بوصفه عنصراً من عناصر الإمداد إلى جانب عناصر أخرى، فمن المعلوم أن التجربة المسيحية في الصراع مع الماديين والاتجاهات الفكرية المعارضة أو المتقاطعة مع الدين في الغرب أو غير الغرب يمكنها أن تمدّ الكلام الجديد بالكثير من الثراء والمعلومات، وهي تجربةٌ تستحقّ أن تقرأ، ومع ذلك فهذا لا يجعل الكلام الجديد في الإطار الإسلامي امتداداً له في الإطار المسيحي وهكذا العكس.

بهذا السياق يتمّ الميل لصالح الاحتفاظ بالمصطلح من دون أن نخسر الماضي بوصفه عنصراً مهماً من عناصر المدّ والاستقاء.

وفي قبال ذلك، تقف وجهة النظر المعارضة لهذه التسمية، لتؤكّد عدم وجود المبرر لهذه الطفرة، ولتشدّد على أن ما طرأ ويطرأ لا يصل إلى درجة تأسيس علمٍ في قبال علم الكلام القديم.

وقد ذكرت ثلاثة وجوهٍ مقرّبة لنفي موضوعية هذه التسمية وهي:

١ ـ إنّ تمايز العلوم إنّما يكون بالأغراض لا بالموضوعات؛ لعدم موضوعٍ لبعض العلوم كعلم الكلام، ولا بالمنهج لاشتراك سلسلة علوم في منهج واحد أحياناً، كالمنهج التجريبي بالنسبة إلى جملة مهمّة من العلوم الطبيعية، ووفقاً لذلك سوف لن يكون هناك أيّ مبرّرٍ منطقيّ للشروع في علم جديد مادامت الأغراض المترقّبة من علم الكلام الجديد هي بعينها الأغراض المنتظرة من علم الكلام القديم؛ وهي تبيين وإثبات المعتقدات الدينية والمذهبية ومن ثَمّ الدفاع عنها[١].

لكن هذا الوجه يمكن أن يلاحظ عليه ـ تبعاً لما اقترح آنفاً من التعديل الوظائفي لعلم الكلام ـ أن الغرض من علم الكلام الجديد ليس متطابقاً مع

---

(١) مجلّة نقد ونظر، العدد ٩ : ٩٣ ـ ٩٤، أحمد واعظي، نقلاً عن الشيخ صادق لاريجاني في مجلة «انديشه حوزة»، العدد ٥.

الغرض من علم الكلام القديم، وهذا ما يبرّر لنا ثنائية القديم والجديد هنا؛ لأن الدفاع عن الدين أو المذهب كان السمة الغالبة على هدف الكلام القديم، بيد أن ما يطبع الكلام الجديد إنما هو خاصية البحث في المعتقد لا الدفاع عنه، وهذا لا يمنع من أن يدافع كل من يصل إلى نتيجةٍ عن تلك النتيجة التي توصّل إليها، فهذه هي سمة العلوم والمعارف كافة، من دون أن يؤثّر ذلك في تحويل تلك العلوم من علوم مستوعبة لكافّة التوجهات إلى علوم منحصرة في توجّهٍ ديني أو مذهبي معين، وأظن أنّ هذا الفارق الجوهري في الغرض يكفي لرفع الحيثية المذكورة في هذا الوجه.

٢ ـ إن فرضية الكلام القديم والجديد ترجع في الحقيقة إلى وقوع التباسٍ بين علم فلسفة الدين وعلم الكلام أو الإلهيات، فعلم فلسفة الدين يمتاز بمنهجه الفلسفي في قراءة الدين، كما أنه يطلّ على الظاهرة الدينية إطلالة محايدة، بمعنى أن الفيلسوف الديني لا يفترض نفسه من اتباع دين معين ثم يتكفل ويتعهد بالدفاع عن هذا الدين وانما يقرأ كل الاديان بنظرةٍ واحدة متجاهلاً خاصية الحقانية والبطلان فيها، وهذا ما لا نلاحظه أبداً في علم الكلام، وعليه فإذا نجحنا في القيام بعملية فرزٍ لهذين العلمين، فلن نجد حينئذ فارقاً وجيهاً بين الكلام القديم والجديد، لا في الموضوع ولا في المنهج بل ولا في الغاية[1].

ونحن هنا لو صرفنا النظر عن الرأي القائل بأن ما يتسمّى في الغرب بفلسفة الدين هو نفسه مشروع الكلام الجديد كما يراه اسفندياري، فإنه ووفقاً لما ذكرناه من التعديل الوظيفي للكلام لا يكون هذا الوجه صحيحاً؛ لأن علم فلسفة الدين كغيره من الفلسفات المضافة يقرأ الدين قراءة خارجية لا تستهدف التوصّل إلى نتائج لصالح هذا الطرف أو ذاك، وهذا ما لا نراه أصلاً

---

(١) أبو القاسم فنائي، در آمدي..: ٧٤، ٧٨، ٨٩.

في علم الكلام الجديد فهو يستهدف الوصول إلى الحقيقة الدينية والمذهبية المتوفرة، وهو بهذا يصبح جزءاً من العلوم الداخلية لا الخارجية، وتبعاً لذلك سيبقى الفاصل المطروح بين الكلام القديم والجديد على حاله مبرِّراً لهذه الثنائية.

٣ ـ نحن نفترض ـ وهو افتراضٌ صحيح ـ أن تغييراتٍ طرأت على علم الكلام ليس في حدود المسائل والمفردات فحسب وإنما حتى في دائرة الأسلوب والمنهج، لكن هذا كلّه لا يبرّر استحداث علمٍ جديد؛ وذلك يتضح من خلال مراقبتنا لعلمٍ كعلم الفقه، فالجميع يعرف أن هذا العلم كيف كان في القرون الأربعة الهجرية الأولى وكيف هو اليوم، وكم طرأ عليه من تحوّلاتٍ بنيوية في نطاق المنهج والأسلوب والمواضيع وغير ذلك، لكن مع ذلك لم يسمح الفقهاء لأنفسهم بإبراز تقسيم ثنائيّ على غرار التقسيم المقترح لعلم الكلام، وهكذا الحال في علم الكيمياء أو الرياضيات.. وهذا ما يدفعنا إلى إبراز إشكاليّة في هذا التقسيم تتمحور حول الضابط الموضوعي لجِدة علم الكلام؛ لأنه بدون هذا الضابط المحدّد سوف يصحّ لنا أن نفترض علوماً كلامية عديدة لأن كل حقبةٍ زمنيّة تشتمل لا محالة على تغييرات في هذا العلم، تسمح لنا بالتالي بوصفه بالجديد[1].

وأعتقد أن هذا الوجه يركّز كثيراً على وصف الجِدة والحداثة المأخوذ في التسمية، فيما المطلوب التركيز على الفارق بين العلمين مهما كانت التسمية، فعلم الفقه لم يتبدّل فعلاً تبدّلاً جوهرياً على مستوى الهندسة المعرفية كما هي الحال في المقترح هنا، وعلوم الرياضيات أو غيرها تتعامل فعلاً بقطيعةٍ ما إزاء الرياضيات القديمة وهكذا.. وبعبارةٍ أخرى هناك فرقٌ بين أن يمثّل علمٌ ما امتداداً طبيعياً لعلمٍ سابق منقرض عملياً بحيث يقوم على أنقاضه، وبين أن

---

(١) عبد الله جوادي الآملي، كلام جديد در كذر انديشه ها: ٢٢ ـ ٢٥.

يكون تعبيراً عنه نفسه في مرحلةٍ زمنية متقدمة، وما نريده هنا هو معرفة أنّ أمثال علم الرياضيات الحديثة هل قام على أنقاض العلم القديم؛ بحيث إنّ المعرفة الرياضية القديمة لم يعد لها حضورٌ في الرياضيات الحديثة أصلاً، لا على مستوى المنهج ولا على مستوى الأسلوب أو الخارطة المعرفية كلها أم لا، سواء أطلق الرياضيون على الرياضيات الحديثة تسميةً معاصرة أم لم يفعلوا ذلك؟ وهل أن علم الفقه بتطوراته قد أحدث نوعاً من الثنائية في المرحلتين الزمنيتين: القديمة والجديدة؟ هذه هي محوريّة المسألة، وليس أنّ كلّ تطوّر يبرّر التسمية الحديثة المنبثقة عن واقعٍ علميّ جديد، ولا أنه لا مبرر لهذه التسمية حتى لو حصلت تطوّراتٌ جذرية تفرض قطيعةً كاملة بين القديم والجديد.

لكن في تقديري، وإذا أردنا أن نخرج من هذه الجدالية، وقمنا بقراءة التسمية من جهةٍ أخرى، وهي الجهة التي تلاحظ فيها أوّلاً التداعيات اللاشعورية للتسمية في الوعي العام أو الخاص، وثانياً التناسب المنطقي بين المقترح والاستجابات الواقعية الحاصلة له، فإننا سوف نميل إلى التنازل عن هذه التسمية، وأمامنا مبرّران أحدهما يعالج التسمية نفسها وثانيهما المسمى، وهما:

المبرّر الأول: إن القطيعة التي تحدثها هذه التسمية بين الماضي والحاضر قد صارت في الوعي العام ذات طابع إلغائيٍّ غير محايد إطلاقاً، وهذا ما قد يجعلنا نخسر ـ على المدى البعيد ـ فرص استثارة الجهود السابقة على مستوى كافّة الاتجاهات، والتي لم تصل في تقديري إلى الدرجة التي يُسمح لنا فيها بالتعامل بفوقيّةٍ معها، والشيء الملاحظ أحياناً هو أنّ بعض الباحثين المهتمّين بدراسات علم الكلام الجديد ـ وكما تحكيه نتاجاتهم ـ لم تحضر في نتاجاته أيّة نماذج من علم الكلام القديم، مع أنّ بعض الموضوعات كان لعلم الكلام القديم فيها تحليلاتٌ ودراسات معمّقة وموسّعة لا يمكن التغاضي عنها بهذه البساطة، وهذا ما يؤكّد القلق المنطقي من الإغراق

في التسمية الجديدة بحيث يُحدث هذا الأمر نوعاً من فقدان الامتداد التاريخي للعلم نفسه، رغم إمكانيّتها.

نعم، التسمية الجديدة المقترحة قد يكون فيها شيءٌ من التحفيز على ملاحقة الأبحاث الجديدة والاهتمام بها، وهو أمر قد يدفع من هذا الطرف إلى الحثّ على خطواتٍ من هذا القبيل كما يراه اسفندياري، لكنّ المشكلة تكمن في أن التسمية والمصطلح إنما يعبّران عادةً عن مفهوم أو مقولة متقدّمة لم تستطع المصطلحات المتداولة الاستجابة لها والتعبير عنها بخصائصها الجديدة، وعلم الكلام الجديد وإن عبّر عن هذا المضمون من خلال إيحائه بالنظريات والمتابعات الحديثة إلا أن قطيعته مع الماضي أو القلق من هذه القطيعة المحتملة جداً يجعل في تبنيه شيئاً من المخاطرة غير الضرورية، سيّما وأنّ هناك إمكانية للاستعاضة عنه بمصطلح آخر أكثر جامعيةً وشمولية

المبرر الثاني: إن المشروع المقترح، على عظمته، لكنّه حتى الآن وبالمقدار الذي أنجز منه لا تبدو فيه مقوّمات الانفصال والتفرّد، نعم هو بصيغته المقترحة فيه ذلك، لكن التسمية يجب أن تحاكي الواقع لا الأمل؛ لأنّ عدم محاكاة المصطلح والتسمية للواقع الحاصل أو لمعطياتٍ تجعل من تشكّل هذا الواقع أمراً ميسوراً يحدث فراغاً داخل المنظومة المعرفية؛ مما يتسبّب في حدوث مشكلاتٍ عديدة، من هنا تنشأ العلوم الجديدة في الغرب عندما تصل مجموعةٌ من الدراسات إلى مرحلةٍ من التضخّم الحقيقي تضطّر العلماء إلى فرزها في علم جديد، يكون أكثر قدرةً على استيعابها والتركيز عليها.

وأظن أن ما ذكرناه يبرّر لنا تحييد هذه التسمية أو لا أقل عدم الإصرار عليها والحفاظ على التسمية القديمة أو استبدالها بتسميةٍ أخرى تحكي أيضاً عن هذا العلم على طول الخطّ من دون اشتمالها على آثار سلبية كالتي ذكرناها، فإن أساس تسمية العلم المتعلّق بالعقائد الدينية بأنّه علم كلام مهما كانت أسبابه التاريخية والتي وقع جدلٌ طويل معروف فيها هي تسميةٌ غير

متناسبة وغير حاكية عن مسمّاها، فسواءٌ سمّي الكلام بالكلام لأجل قضية الكلام الإلهي، أو لكثرة الكلام فيه، أو لطبيعة عنونة المسائل قديماً فيه، أو غير ذلك، فلا ضرورة تقتضي الاحتفاظ بهذه التسمية ما دمنا نرى أنها لا تعكس لنا المضمون بقيمته ومستواه وأهميته، وهذا ما يجعل من علم أصول الدين أو علم العقيدة الدينية أو علم النظريّات العقديّة ـ سواءٌ قبلنا هذه التسمية كجواب نهائيٍّ أو لا ـ أنسبَ من التسمية بعلم الكلام أو علم الذات والصفات أو الفقه الأكبر أو حتّى علم التوحيد وغيره؛ نظراً لافتقارها إلى عنصر الشمولية لكافة الموضوعات المستبطنة فيه تارةً أو لعدم تناسب المصطلح مع تسمية علم من العلوم النظرية الفكريّة، كتسمية «علم الكلام» التي تتناسب مع علم اللغة أكثر من العقيدة، فما اقترحناه أكثر جامعيةً وقدرة على الاستيعاب لما يزيل الثنائية المفترضة حتّى إشعارٍ آخر، تتبدّل فيه الواقعيات في هذا العلم لا المقترحات.

التجديد الكلامي وضرورة قراءة التجربة الكلامية القديمة

في إطار هندسةٍ سالمة إلى حدٍّ كبير للكلام الجديد، من الضروري الأخذ بعين الاعتبار تجربة الكلام القديم وقراءتها قراءةً موضوعية فاحصة؛ لتحديد عناصر القوة والضعف قدر الإمكان؛ بغية المحافظة على عناصر القوّة وتفعيلها وتفادي المشكلات والآثار الناجمة عن عناصر الضعف، وهذا بحثٌ ـ بطبعه اللائق به ـ طويلٌ، لكن نشير هنا إلى نماذج.

عناصر القوّة: ونذكر على سبيل المثال ـ لا الحصر ـ نماذج أربعة هي:

أ ـ الدقّة والشموليّة التي قد يصحّ التعبير عنها باللامتناهية في معالجة الأفكار، فالمتكلّم القديم عندما يشتغل بمسألةٍ كلامية نراه يتفحّصها تفحصاً دقيقاً ويعالجها معالجةً فاحصة، والتراث الكلامي المدوّن شاهدٌ ناطق عندنا اليوم على حجم الجهود التي بذلها المتكلّمون في دراساتهم المدوّنة إن في نفس

المصنفات الكلامية أو في علم الأصول[١]، وطريقة الفنقلة أو «إن قلتَ: قلتُ» واحدةٌ من أبرز الطرق الشاهدة على هذا الأمر.

علم الكلام الجديد قد تشوبه سرعة الحكم وعدم الدقّة وعدم الشمولية، فهو بحاجةٍ اليوم إلى عدم استعجال النتائج لكلّ الأمور وعدم حرق المراحل الطبيعية، وفي هذا السياق أيضاً يلاحظ أن بعض الدراسات الكلامية الجديدة مبتلاة بعدم الدقة والشمولية في النطاق اللغوي والاصطلاحي؛ فاللغة المتداولة لغةٌ مشوبة أحياناً بالتشويش وعدم الشفافية وفتح الباب للاحتمالات العديدة في حين صارت جامعيّة ومتانة اللغة ضرورة لإيجاد نموٍّ صحيح وتصاعدي لأيّ علم.

ب ـ المواكبة الدائمة للمستجدات الفكرية في المجتمع الإسلامي، وهذه ميزةٌ مهمةٌ في علم الكلام[٢]، فلا تكاد تسمع بطرح أو كتاب أو نقد أو نظرية.. صدرت وتناقلتها الألسن في المحافل العلمية حتى ينبري المتكلّمون لتقييمها والردّ عليها أو تأييدها.. وعلى كلّ حالٍ لإبداء رأي فيها، وهذا امتيازٌ يطالب الكلام الجديد اليوم بإعادة تمثّله وبصورةٍ أفضل، فدراسات كثيرة اليوم مضى عليها قرن أو قرون تصنّف لدى البعض بالحديثة جداً أو الأحدث، وكأنها

---

(١) لا بأس بالإشارة إلى أنّ جملةً من دراسات علم الكلام قد توزّعت في الفترة الأخيرة بين علم أصول الفقه الإسلامي وعلم الفلسفة، سيما الفلسفة المتعالية؛ فالإلهيّات بالمعنى الأخص في علم الفلسفة من المسائل التي تعني المتكلم بالدرجة الأولى، أما علم الأصول فقد حدثت فيه اختلاطاتٌ موضوعية مضمونية نقلت على أثرها مجموعةٌ من مسائل علم الكلام إلى الأصول بحيث إن البحث المعمّق حولها صار يراجعه الباحث في الأصول أكثر من الكتب الكلامية، وهذه مشكلةٌ حقيقية لها أسبابها الخاصّة التي لا مجال لها الآن.

(٢) أشار إليها سماحة السيد علي الخامنئي حفظه الله تعالى في خطابه للحوزة العلمية، يراجع مجلة الفكر الإسلامي، العدد ١٦: ٢٠٩.

آخر ما تمخّض عن العقل البشري، في حين أنّه مع ضرورة قراءتها بعمقٍ وجدّية سيما الدراسات التأسيسية الغربية وغير الغربية، لابد من التوجّه إلى الدراسات الواسعة المعاصرة سيما في العقود الثلاثة الأخيرة على مستوى الساحة العربية والإيرانية والغربية، وبالأخص ما ظهر عقيب انهيار الاتحاد السوفياتي وبروز ظاهرة الأحاديّة القطبية.

ج ـ اتسم علم الكلام بإجاباته الحاسمة والمطمئنة في تلك الآونة ليس لميزةٍ خاصة به، بل لأن العقل البشري قبل عصر النهضة كان كذلك، أمّا اليوم فإن علم الكلام الجديد يُخشى عليه من النزعة التشكيكية الشاملة والمدمرة، وهذا يفقد علم الكلام دوره الحضاري في إشاعة الطمأنينة والاستقرار في نفوس المناصرين للاتجاهات الكلامية.

لا نريد العودة إلى عصر اليقين هذا، إذ يبدو من الصعب تحقيق ذلك، لكن علم الكلام اليوم مطالبٌ ـ وبالتعاون مع بقية العلوم سيّما الفلسفة وعلوم الدين الأخرى ـ بالتفكير في حلٍّ لمشكلة الاضطراب والتذبذب النفسي ولو بإجراء تعديلاتٍ على مفهوم اليقين العلمي، وإلا فإن بقاء هذه الحالة سوف يساهم في إعاقة عملية التطور الحضاري، سيما القائمة والمعتمدة على الدين.

د ـ خصوصية الأصالة التي تمتّع بها علم الكلام القديم لأسبابٍ عديدة، فعلم الكلام من العلوم الإسلاميّة الأصيلة؛ لأنّه ولد قبل عصر الترجمة أي أنه لم يكن متأثراً في انطلاقته بالثقافة والفلسفة اليونانية، بل إنّ التاريخ الكلامي يؤكّد أنّ هذا العلم قد وقف موقفاً حذراً إلى حدٍ بعيد من التوجّهات الفلسفية التي استقت من الفكر اليوناني بالخصوص أسسها ومنطلقاتها وبناها التحتية، وهو ما سبّب ـ أو كان على الأقل أحد أسباب ـ الخلاف الفلسفي الكلامي في التاريخ الإسلامي، سيما القرون الخمسة الأولى.

ولا يعني ذلك أن علم الكلام لم يتأثر بالأفكار الواردة على العالم الإسلامي من شرق الأرض وغربها، وأنّ كل ما كان عنده هو وليد مقولاتٍ وتصورات داخلية لم تتلاقح مع أيّ واردٍ خارجي، بل كانت في قمّة القطيعة

معه، وإنما المقصود هو أن الطابع الذي حكم هذا العلم ـ سيما في انطلاقته التي تعود إلى بدايات نشوء فرقة الخوارج في الإسلام ـ هو طابع الأصالة، وبالتالي فكانت المزاوجة بينه وبين أي فكر خارجي مزاوجةً إيجابية ومن الدرجة الثانية.

المطلوب من الكلام الجديد اليوم هو التماهي مع هذا النمط الكلامي القديم، أي الانطلاق في التفكير بصورةٍ أصيلة غير مثقلة بالحمولات الأخرى، من دون أن يعني ذلك سدّ باب التفاعل الطبيعي بين العلوم كلّها بما فيها علم الكلام، والذي يستدعي أن يقوم هذا العلم بإنشاء علاقةٍ وطيدة مع العلوم الأخرى سيما التي تلتقي معه في طبيعة التخصّص والمنهجة، كعلم الفلسفة وغيره، سواء كانت هذه العلوم ذات نتاج داخلي حضاري أو نتاج خارجي من هذه الناحية.

إلا أن المشكلة الحقيقية هنا تكمن في الأسباب المولّدة لأصالة علم الكلام، وأبرز هذه الأسباب ـ على ما يبدو ـ هو أنّ المتكلم القديم كان يفكّر من موقع الفعل والصنع والإبداع؛ لأنه كان منتصراً من الناحية السياسية والعسكرية، والأهم من الناحية الحضارية، ولذلك فلم يكن في تفكيره ملاحَقاً لا زماناً ولا واقعاً؛ أي لم يكن هناك ما يفرض عليه العجلة في التوصّل إلى نتائجه أو يفرض عليه ـ لضرورات الواقع ـ إنتاج فكرٍ معين، إلا إذا كان هناك سوء علاقةٍ معينة بين المثقف والسلطة الحاكمة، وهذا الارتياح النفسي يساهم قبل كل شيء في تجويد الإنتاج وتحسين الأداء، والأهم من ذلك في خلق المفاهيم والمقولات والمصطلحات، كما يراه الدكتور حسن حنفي[(١)].

أمّا الكلام الجديد، فهو يعيش في إشكاليّةٍ غاية في التعقيد على هذا

---

(١) الدكتور حسن حنفي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٤: ١٧، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام.

المستوى، والسبب في ذلك يعود إلى أن المتكلم الإسلامي لم يشارك في صنع الحداثة ولم يخلق مفاهيمها ومقولاتها، ومن هنا تورّط في استيرادٍ متواصل للمفاهيم والمصطلحات وأرهق نفسه في تتبّعها في عملية شرحٍ وتفسير وتبيئة وتوظيف لما ينتجه الغربي، بقطع النظر عن مدى الصوابية في هذا الإنتاج.

لم ـ وربما لن ـ يستطيع المتكلّم الجديد اليوم أن يلحق بالركب السريع الخطى لماكينة المفاهيم والمصطلحات الغربية، ولهذا فإن عقبته سوف تكون ـ حضارياً ـ في استغراقه في ردّ الفعل وفي استخدام ما صنعه الآخر، وبالتالي فلن يتمكّن من تمثّل الأصالة والذات بهذه السهولة، أو تحقيق العلاقة الطبيعية والصحيّة بينه وبين العلوم الأخرى حتى تلك الواردة من الغرب.

إنّ هذه المعادلة المعقّدة في الواقع العملي تؤكّد على ارتباط علم الكلام بالواقع السياسي للأمّة التي يمثلها هذا العلم كما يطرحه الدكتور حنفي[(١)] لكن ذلك لا يعني بالضرورة عدم قدرة هذا العلم على تخطي ولو بعض مشكلات هذه الغربة والازدواجية والانفصام، ولعل أوّل ما يحتاجه المتكلّم على الصعيد النفسي هو الإحساس بالثقة وتبديد عوامل اليأس والإحباط، وهو أمرٌ تلعب التربية الاجتماعية والدينيّة أثراً بالغاً فيه.

عناصر الضعف: ويمكن كنماذج ذكر ما يلي:

أ ـ النزعة التجريدية التي عاش الكلام القديم ردحاً طويلاً في مداراتها هو وبقية أفراد أسرة المعرفة الدينية من الفلسفة وحتى الفقه والأخلاق، فأدّى ذلك إلى انشغال الباحثين بأمور ومسائل لا ترجع بالفائدة المتناسبة مع حجم الجهود المبذولة، كما وأدّى ذلك إلى تولّد عقلٍ فرضيٍّ يحاكي الصور والاحتمالات من دون أن يلحظها وانعكاساتها في أفق الواقع، مما أحدث عزلةً نسبية للعقل الكلامي، من هنا فإن الكلام الجديد مطالبٌ بمتابعة الرؤى

---

(١) المصدر نفسه.

والأفكار آخذاً بعين الاعتبار أيضاً التأثيرات الميدانية لمادّة البحث ونتائجه، وهذا ما يستدعي إعادة فرز وترتيب للموضوعات الكلامية مع الأخذ بالنظر هذا الجانب أيضاً.

من المعروف أنه ونتيجةً لتأثيرات المنطق الأرسطي، جعلت استقامة الفكر منفصلةً عن الواقع الخارجي العملي؛ لأن هذا المنطق يرى أنّ سلامة العمليات الاكتشافية العقلية تكمن في قدرتها على وضع القضايا والمعلومات في مكانها الذهني الصحيح للمساهمة في ضمان صحّة التوصل إلى النتيجة، وهذا يعني أنّ الهدف الذي يتوخّاه العقل الأرسطي هو الوصول العقلي إلى نتيجةٍ سليمة ذهنياً دون النظر إلى التردّدات العملية لهذه النتيجة[1].

لكنّه من المناسب هنا الإشارة إلى عدم الإفراط في ملاحقة هذه النـزعة وإقصائها إلى الحدّ الذي يفقدنا قيمة أبحاث وموضوعات قيمة، فالعملانية ضرورة غير نهائية؛ والسبب في إثارة هذه القضية هو أنّ هناك نـزعةً ملحوظة سرت في الفترة الأخيرة في الأوساط الفكرية والثقافية الدينية، وتعبّر هذه النـزعة عن حالةٍ من النقد الشديد للدراسات النظرية في الفكر الديني والتي لا توجد تردّداتٌ عملية لها الأمر الذي يبرز واضحاً في علم أصول الفقه، وهذه النـزعة يمكن الموافقة عليها والدفاع عنها للخلاص من الجهود الإستنـزافية التي غرقت بها الدراسات الدينية في الكثير من الأحيان، إلا أنّ المشكلة تكمن في ظاهرة تخطّي هذه النـزعة للحدود المنطقية وتحوّلها أحياناً إلى ظاهرة رفضٍ فيه شيء من الإطلاقية وشعورٌ بحالةٍ من التأزّم، وهو ما يؤدّي إلى ضياع الكثير من الجهود وقطع مسار تواصلها وديمومتها، ولعلّ هناك من يتحدّث اليوم عن علم أصول فقهٍ مصغّر جداً قد تؤدي الموافقة عليه إلى شيءٍ من فقدان الدراسات التأسيسيّة الهامة، كما لعل هناك من يستبعد الكثير من

---

(١) يراجع: عبد الجبار الرفاعي ومحمد مجتهد الشبستري في المصادر السابقة.

الأفكار الاعتقاديّة الهامة لمجرّد تحسّسه أهميّة موضوعاتٍ أخرى في الفترة الراهنة تحسّساً يمكن الوقوف معه غالباً، وهو ما يدعونا إلى التمييز بين لغويّة بحثٍ ما من حيث المبدأ وزيادة أهمية بحثٍ آخر عليه في فترةٍ معينة.

ب ـ النـزعة اليقينية ـ وهنا نقرأها من جانبٍ آخر غير ما تقدم ـ حيث ساهم المنطق الأرسطي وغيره أيضاً فيها، فإنه وفق تصوره لليقين ووسائل الإثبات أيضاً ساهم في تكوين عقلٍ دوغمائي جزمي ينفي الآخر بمجرد إثبات ذاته نفياً غير قابلٍ لاحتمال الخلاف، وهذه النـزعة الدوغمائية المشبعة بشيءٍ من النرجسية أشبعت علم الكلام القديم بشكلٍ واضح يلاحظ بأدنى مراجعة للمتون الكلامية سيما تلك التي ذات طابع مذهبي خالص.

هذه النـزعة قد لا يوافق بعضهم على إجراء تعديلاتٍ فيها، غير أن ذلك ـ في تقديري ـ صار لازماً عملياً لعلم الكلام الجديد باستبدال العقل الدوغمائي بعقلٍ تعدّدي احتمالي منفتح يوسّع من هامش التنقل العلمي والمعرفي ويضيّق من ضغوط اللاوعي.

ج ـ النـزعة المذهبية التي اصطبغ بها الكلام القديم حتى صارت السمة الغالبة عليه، وهذا الاصطباغ مع ما فيه من حسناتٍ إلا أنّه حدّ من حركة هذا العلم؛ لأنه أحاطه بجداليّة لا متناهية في موضوعاتٍ محدودة، وحكم عليه بأطرٍ محدّدة غير قابلة للتجاوز، تمّ تلقيها على أنها خطوط حمراء ومقدّسات غير قابلة للبحث وإعادة النظر ـ بقطع النظر عن صحّتها أو فسادها من حيث هي ـ ولا حاجة لكثير كلام ـ فيما أعتقد ـ سيما في واقعنا الراهن بسلبيات هذه النـزعة التي صار من الضروري استبدالها بعقلٍ منبسط، فإن واحدةً من آثار هذه النـزعة وأشباهها ـ كما أسلفنا سابقاً ـ هو اعتماد المتكلّمين على المنطق الجدلي؛ وهو منطق يتكؤ بالدرجة الأولى على القضايا المشهورة والمسلّمة ويستهدف صرع الآخر أكثر من كشف حقيقةٍ أو حلّ مشكلةٍ، في حين يحتاج الكلام اليوم إلى ركائز علمية قبِلها فلان أو لم يقبلها؛ لأن هذا هو الذي يحلّ المشكلة أو ينير الطريق.

د - لعلّه ولأسباب تاريخية لم تُعط دراسات مقارنة الأديان حقّها في الكلام القديم، أمّا اليوم سيما بعد صيرورة العالم بحكم قريةٍ كونية واحدة واحتكاكات المسلمين والمسيحيين واليهود على أكثر من صعيد، صار علم الكلام المقارن ضرورةً ملحّة حتى يقوم الحوار بين الأديان على قواعد علمية تختزل الوقت وتغتنم الفرص، ولهذا لابد أن يركّز الكلام الجديد على مقارنة الأديان وأن لا يقتصر على مقارنة المذاهب كما هو الحاصل فعلاً.

هـ - إن تاريخ علم الكلام يكشف عن اعتماده على المنطق الأرسطي منطقاً وحيداً وحَكَماً متفرّداً في الجدل العلمي، حيث قُدم هذا المنطق على أنه حقائق ثابتة عامة شاملة كلية ويقينية، غير أن تطوّر المعارف البشرية كشف عن ثغراتٍ في هذا المنطق لا أقل أنه بوضعه الحالي ليست لديه قابلية لحلّ تمام المشكلات اليوم، ومن هنا ونظراً لتجدّد الكثير من الإشكاليات ذات الطابع المنطقي المختلف فإنه من الضروري للكلام الجديد الاتكاء على مخزون منطقي أكبر يشمل ـ إلى جانب المنطق الأرسطي ـ المنطق الاستقرائي والرياضي والتجريبي والذاتي والديالكتيكي و.. وإلا فإن أزمة تخاطبٍ ستنشأ تبعاً للهوّة الحاصلة بين الهيكلية المنطقية للأفكار والإشكاليات الجديدة مع الهيكلية المنطقية التي تحكم علم الكلام.

لا يراد هنا التنقيص من شأن المنطق الأرسطي بقدر ما يراد الإشارة إلى كون هذا المنطق جهداً بشرياً لا يتّصف بالكمال.

و - إنّ واحدةً من إفرازات نزعة اليقين والتمذهب هو الذاتية والتحيز، وبالتالي ضعف الموضوعية والحياد، وهي مشكلةٌ جديّة لا يخلو منها علم، لكن الكلام القديم - كبعض العلوم الأخرى - قد تجاوزت فيه الذاتية والتحيّز الحدّ الطبيعي، من هنا فعلى التجديد الكلامي أو الكلام الجديد تجنّب هذه المشكلة بواسطة رفع القيود وتقليل الاعتبارات التي تفضي بالمتكلم إلى الذاتية والأحكام المسبقة، وتقليل هذه الاعتبارات سيساهم في فتح الباب أمام صنوف الأفكار

والآراء، الأمر الذي يثري حركة الفكر ويرفع رصيد علم الكلام ويضاعف من إنتاجه[١].

الموضوعات المنهجية للكلام الجديد

لم يجر في علم الكلام الجديد تأسيس موضوعاتٍ لم يكن لها سابق بحث وحضور في الساحة الفكرية الإسلامية دائماً، بمعنى أن أصحاب الاقتراح لم يقوموا بتأسيس مجموعةٍ من القضايا والمباحث الكلامية التي ليس لها سابق وجود، وإنما نظّموا مسائل علم الكلام الجديد على أساس عملية تجميع لأبرز الموضوعات التي ظهرت أمام المفكّرين المسلمين في الآونة الأخيرة ومسّت المسائل الفكرية والعقائدية الجذرية من دون أن تكون محصورةً بعلمٍ معيّن كعلم الفقه أو الأصول مثلاً، بحيث تكون مسألةً أصولية أو فقهية بطبيعتها، وهذا الأمر يؤدّي بطبيعته ـ إذا لم تجر عملية تحديدٍ مسبق لموضوع هذا العلم ومداه ودائرته ـ إلى حدوث خلطٍ مضموني في هذا العلم، وهذا خللٌ أساسي جدّاً؛ لأنّ تحويل علم الكلام إلى علمٍ تجميعي لمسائل متفرّقة وهموم مختلفة يصيّره على مرّ الأيّام خليطاً متناقضاً من موضوعات واهتمامات لا رابط فيما بينها، وهذا ما قد يؤدّي على المدى البعيد إلى افتقاده المنهج الواضح الموحّد وكذلك التناسق المنطقي المتناغم.

وعلى أيّ حال، فأبرز النماذج المطروحة في مجال نشاط الكلام الجديد، هي كالتالي وبشكلٍ مفهرس وسريع[٢]

١ ـ **النطاق الديني:** هل الدين محدود في دائرة الفرديات والأخلاقيات

---

(١) بعض هذه النقاط ليست من مختصات الكلام، لكنه اتصف بها أيضاً.

(٢) قد تتداخل بعض هذه الأبحاث وتنفرز أبحاث نقطةٍ واحدة. كما أنّنا تجاهلنا هنا الفرز الموجود عند البعض بين مسائل علم الكلام الجديد ومسائل علم فلسفة الدين.

أم أنه يمتدّ ليشمل النواحي السياسية والاقتصادية و.. وحتى الطبية وأمثالها؟ وما هي تأثيرات الجواب هنا على الفهم الديني ككل؟ وهنا في الحقيقة يقع ملتقى مجموعةٍ من النظريات أبرزها نظرية «توقّعات البشر من الدين»، كما تدرس بعمقٍ هنا نظرية شمول الدين لكلّ وقائع الحياة؟ وشكل هذا الشمول؟ كما تأتي هنا نظريةٌ أخيرة عرفت بنظرية «الدين بالحد الأعلى والدين بالحد الأدنى»، أو ما يتعلّق بنظريةٍ جديدة أخرى تسمّى بنظرية «تكامل التجربة النبوية» والتي طرحها الدكتور عبد الكريم سروش في إيران.

٢ ـ **اللغة الدينية:** وهل هي لغة رمزية، أسطورية، واقعية، قصصية، بيانية؟ هل ترجع القضايا الدينية إلى مضمونٍ أو أنها بلا معنى كما يقول الوضعيون؟ هل هي لغة إنشائية أو إخبارية، حقيقية أو مجازية؟ هل للدين لغةٌ خاصّة به؟ كيف يمكن تقييم التوصيفات البشرية للدين سيما الباري تعالى؟..

٣ ـ **النزعة الدينية:** ما هي أسباب ظهور التديّن؟ الخوف أو الجهل أو الطبقية أو..؟ تحليل نظريات ماركس وسبنسر ودوركهايم وفرويد، هل البشر بحاجةٍ إلى الدين؟ وهل هو فطري؟ وما معنى وحقيقة الفطرة؟ هل الفطرة أمرٌ آخر غير البديهيّات القبلية التي قرّرها علم المنطق أم ليست سوى هذه القبليات الواضحة عقلياً؟ وبالتالي هل يمكن الاعتماد ـ بصورةٍ مستقلّة ـ على الفطرة في قبال الأدلّة والمعايير العلمية الأخرى أم لا؟..

٤ ـ **التجربة الدينية:** ما هي حقيقة المشاعر والأحاسيس الدينية وما هي عناصرها وميزاتها وهل هناك فرق بين التجربة الدينية والأخلاقية؟ ما هو ميزان ضبط صدقيّة التجربة الدينية؟ العلاقة بين التجربة الدينية والروحية والعرفانية؟..

٥ ـ **عقلانية الدين:** هل إثبات القضايا الدينية يكون بشكلٍ عقلاني أو شهودي؟.. وهنا تطرح نظريات الكانطيين فيما يرتبط بالعقل العملي والإثبات الأخلاقي للدين، كما وتقرأ المدارس الروحية والعرفانية لدى الأديان كافّة

أيضاً.. ما هي العلاقة بين الدين والعقلانية؟ التعقل والتعبّد في الدين ومساحاتهما وعلاقاتهما؟..

٦ ـ **معنى وحقيقة الدين:** ما هو تعريف الدين؟ وما هو الفاصل بين الديني وغير الديني؟ وأساساً هل للدّين تعريف محدد؟ وعلى تقديره فهل هو ذو خصيصة معرفية أو عاطفية أو عملية أو غير ذلك؟..

٧ ـ **الجوهر والعرض في الدين:** ما هو ذلك الذي يمثّل العنصر الذاتي في الدين وما هو ذاك الذي يمثل العنصر العرضي؟ كيف نرتّب سلسلة الدينيّات من حيث الأهمية والرتبة ومن أين نبدأ؟.. الأخلاق، القانون، العقيدة..

٨ ـ **القاسم المشترك الديني:** مميزات وقواسم الأديان والمذاهب؟ ما هي الحدود الواضحة والشفّافة بينها؟ هل يرجع الكل إلى منظومةٍ واحدة أم لا؟ ما هو موقف الأديان من بعضها البعض؟ ما هي المقومات الحقيقية ـ أخلاقياً ومعرفياً وميدانياً ـ للحوار الديني والمذهبي؟ ما هي حقيقة هذا الحوار؟ هل الحوار هو السبيل أو التصادم؟ وأين تكمن مظاهر من قبيل التكفير واللعن والسباب من هذه القضية؟..

٩ ـ **مناهج المعرفة الدينية:** هل منهج المعرفة في الدين عقلي تركيبي، تفكيكي، نقلي، تجريبي، سلوكي، شهودي أو هناك تلفيقٌ ما؟ ما هي طبيعة هذا التلفيق وكيف هو؟ ما هي حدود كل منهجٍ ونطاقه؟ هل علاقة الدين بمنطقٍ ما ومنهج تفكيرٍ ما علاقة خالدة؟..

١٠ ـ **التعددية الدينية:** هل كلّ الأديان مصيبة؟ ما هي نسبة الإصابة والخطأ؟ هل الوصول يمكن أن يتم عبر كل الطرق؟ هل يعذر المتدينون بما دانوا به من دينٍ أو مذهب ولماذا؟ ما هي حدود اعتراف الأديان ببعضها؟..

١١ ـ **الدور الديني:** ما هو الأثر الذي يتركه الدين في حياة الفرد والجماعة؟ ما هي الأرقام حول هذا الموضوع؟ هل هو أثر نفسي، اجتماعي، سياسي أو.. أو ملفّق أو مجموع؟ ما هو دور الدين في الصنع والفعل الحضاري؟

تأثيرات الدين في صنع القرارات السياسية؟ هنا تدرس مسائل علم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني وغيرهما من العلوم، وتُحدّد العلاقة بين الدين وعلم الاستقراء والإحصاء والقراءات الميدانية..

١٢ ـ **المجتمع الديني**: ما هي خصائص ومقوّمات المجتمع الديني؟ العلاقة بين المجتمع الديني والمجتمع المدني بعد تحديدهما بشكل دقيق؟ ما هي بنية الاجتماع الديني؟ ما هي المعالم المميزة لهذا المجتمع؟ طبقة علماء الدين في المجتمع الديني؟ الطبقية والعشائرية والقبلية في المجتمع الديني؟ ومعالجة إشكاليّات عديدة على هذا الصعيد لعل أبرزها مسألة الوضعيّة الاجتماعية والاقتصادية والحقوقيّة لذريّة النبي محمّد ﷺ..

١٣ ـ **المعرفة الدينية والبشرية**: ما هي حدود التفاعل بينهما؟ أنواعه؟ هل هو كلي أو محدود وجزئي وكيف؟ ماذا ينجم عن قبول أو رفض نظرية التفاعل وتأثر المعرفة الدينية بالمعرفة البشرية؟ أين تقع الذاتية والموضوعية في القراءة الدينية؟ هل هناك إسقاطاتٌ دائمة على النص الديني؟ هل المعرفة الدينية رهينة القارىء أو أنه هو رهين النص؟ العلاقة بين النص وقارئه على ضوء نظريات اللغة والهرمنوطيقا الحديثة؟ وعلى أساس ذلك ما هو المقدّس وأين هو في الدين؟ أساساً فكرة المقدّس هل تنمّ عن عقلٍ خائف أو لا؟..

١٤ ـ **الثبات والتحوّل الديني**: مساحات الثابت والمتحوّل في الدين؟ هل يطرأ التحوّل على كل شيء أو لا وكيف؟ هل المتحوّل هو المعرفة البشرية للدين أو الدين نفسه يخضع لتحولات أيضاً؟ النظرة التاريخية للدين واعتبار القرآن الكريم والتجربة النبوية ظاهرةً تاريخيّة بشريّة، ومضاعفات وملابسات هذه النظرة منهجياً ومضمونياً، وهنا تُستعرض نظريّات أمثال الدكتور نصر حامد أبو زيد والدكتور محمّد أركون والدكتور مصطفى ملكيان والشيخ محمد مجتهد شبستري والدكتور عبد الكريم سروش و..

١٥ ـ **الدين والعلم:** وهذه أهم مسألة في الكلام الجديد وفق نظرة الشيخ محمد مجتهد شبستري[١] إذ يُتساءل هنا هل يجب وضع المفاهيم الدينية كخطٍّ أحمر ونتائج نهائية أمام العلم لا يسمح له بتجاوزها أم نمنح العلم حقّ الاستقلال؟ هل نحن ملزمون بالتوفيق بين النتائج العلمية سيما تلك المتعلقة بالظواهر الكونية والخلقة الإنسانية ـ ومن أبرزها نظريّة تطوّر الأحياء لداروين ـ ونظريات علم النفس والاجتماع.. وبين المفاهيم الدينية؟ وعلى تقديره فما هو طريق التوفيق المنطقي والموضوعي؟ هل يقدم أحدهما على الآخر وما هو ولماذا؟ كيف يجمع بين المعجزة والنظم الكوني، بين منطق التكليف العام وجبرية السلوك الإنساني على كل الصعد أو على بعضها؟ فطرية الدين والغربة التي يعيشها المؤمن؟ هل الفارق هو في اللغة الدينية والعلمية أو في الجوهر؟ ما هي حدود وأساليب وقوانين تطويع النصّ الديني للعلم؟ هل نحن من حيث المبدأ عقلانيون أم نصيّون؟.. هذه الإشكالية أكثر ما تبرز صعوبتها بين العلوم الإنسانية والدين، إذ تتدخّل العلوم الإنسانية كثيراً في الحقل الذي يدلي فيه الدين بدلوه كالنفس البشرية والمجتمع والتربية والاقتصاد والأخلاق..

١٦ ـ **الدين والأخلاق:** ما هي النظرية الأخلاقية الدينية؟ أين تقف مبادىء الحقّ والواجب والتكليف والفرد والجماعة والإلزام والنيّة والثواب والعقاب وغيرها من هذه النظرية؟ هل الدين يدعم الأخلاق أو يتصادم معها؟ هل بالإمكان تصوّر عالمٍ أخلاقيٍّ بلا دين بحيث يكون التلازم بين مساري الدين والأخلاق تاريخي لا واقعي حتمي أم لا؟ ما هي الضمانات التي يؤمّنها الدين للأخلاق؟ نسبية الأخلاق وتأثيرها على الأخلاق الدينية؟ العلاقة بين

---

(١) محمد مجتهد شبستري، مدخل إلى علم الكلام الجديد، الكتاب السادس لمجلة قضايا إسلامية معاصرة: ٥١ ـ ٥٨.

الأخلاق والقانون، وبينهما وبين الدين؟ الجمال والجماليّات ـ ومنها الأدب والفن ـ في التصوّر الديني؟..

١٧ ـ **إنسانية الدين**: هل الدين إنساني أو غير إنساني؟ أين تقف موضوعة حقوق الإنسان من الدين؟ الحرية والعدالة في الدين؟ التمايز الديني والعصبية الدينية؟ الدين ومفاهيم القومية والعرقية؟ مفهوم الأخوة والمساواة في الدين؟ قضية الأقليّات؟ موضوعة المرأة وإشكالياتها المعقدة؟ حقوق الطفل؟ حقوق العامل؟ الحقوق العامة وعلاقة مفهوم السلطة ـ بعد تحديده ـ بمفهوم الحق العام؟ نظام العقوبات الجنائية والجزائية في الدين سيما مسألتي الإعدام وأساليبه والارتداد والتكييف الإنساني لهما؟..

١٨ ـ **الدين والأسطورة**: العلاقة بينهما في الجوهر واللغة؟ السرّ في نموّ الأساطير في الساحة الدينية؟ ميزات الأسطورة والحقيقة الدينية؟ هل التشابه التاريخي بين الأديان والأساطير يجعلنا نصدر حكماً ما؟..

١٩ ـ **الدين والأيديولوجيا**: الرابطة بين الدين والأيديولوجيا والنسبة بينهما؟ تعريف الأيديولوجيا تعريفاً واضحاً؟ موضوعة موت الأيديولوجيا وتأثيرها على الدين وموقف الدين منها؟ النزعات البراغماتيّة وموقف الدين منها؟..

٢٠ ـ **آفات الدين**: هل للدين مساوىء؟ العصبية ـ التطرف الديني ـ التفرّدية ـ الفوقية الدينية ـ الشخصانية ـ الحروب ـ الكبت الجنسي والفكري ـ الإرهاب بكل أشكاله ـ العنف والخشونة ـ وغيرها، وتحليلها تحليلاً علمياً وتقديم إجابة وافية حولها؟..

٢١ ـ **الأبحاث التقليدية الكلامية**: على النمط الحديث كمسألة الروح، الجن، الشيطان، الباري تعالى، الوحي ـ وهو مسألة مهمة جداً ـ المعجزة ورابطتها المنطقية الإثباتية، الملائكة، الإمامة، المهدويّة، الحسن والقبح، مسألة آدم عليه السلام والخلافة الإلهية وغيرها من المسائل العديدة..

٢٢ ـ **الدين بين التراث والحداثة**: ما هي قابلية الدين لتحديث نفسه؟

ما هي أطر هذا التطوير؟ كيف يتم إحياء الدين وتنميته؟ قراءات فاحصة ونقدية للتجارب الإحيائية للدين مثل: جمال الدين الأفغاني ـ محمد عبده ـ عبد الرحمان الكواكبي ـ محمد حسين النائيني ـ روح الله الخميني ـ محمد باقر الصدر ـ مرتضى مطهّري ـ علي شريعتي ـ محمد رشيد رضا ـ محمود شلتوت ـ محسن الأمين ـ محمد إقبال ـ مالك بن نبي.. على المستوى الإسلامي، والبروتستانتية بكل أشكالها على المستوى المسيحي.. قابليّة الدين للتكيّف مع متغيّرات الحياة؟.. وغيرها من المسائل التي لا مجال لذكرها هنا لضيق المجال مما بحثه الكلام الجديد فعلاً أو لم يبحثه حتى الآن.

ومن اللازم هنا الإشارة إلى أن العناوين والموضوعات الكلامية الجديدة المتقدّم بعضها ذات تشعّباتٍ عديدة وذات قابلية للقراءة من أكثر من جانب؛ فموضوعة حقوق الإنسان قضية تتصل بالفقه والقانون الإسلامي كما تتّصل بالكلام الجديد؛ من هنا فمن الضروري السعي لتحديد المحور الذي يُعنى به علم الكلام حتى لا يتسبّب ذلك في حصول حالة تسيّبٍ منهجية واختلاط موضوعي، فالمقصود إجمالاً من البحث الكلامي في هذه الموضوعات هو الترسيم العام للخارطة الفكرية المتصلة بالبنية التحتية لهذه الموضوعات لا البُنى الفوقية التي تتعلّق بعضها بمسائل الفقه الإسلامي أو بمسائل علم الأخلاق أو التاريخ.. من هنا تمكن الملاحظة على ما يطرحه بعض الباحثين كموضوعات لعلم الكلام الجديد مما يتّصل بالعلوم الدينية الأخرى بالدرجة الأولى، وكأنّ علم الكلام الجديد اليوم مسؤولٌ عن الموضوعات الجديدة كافّة التي تتصل بالفكر الديني عموماً.

الاجتهاد والتجديد المنهجي
على ضوء هموم الفقه الإسلامي المعاصر

تمهيد

الفقه الإسلاميّ وما يتّصل به من أبرز مظاهر الحضارة الإسلامية، وليس من شك في مدى الجهد الهائل الذي بذله العلماء المسلمون لبناء هذا الصرح الحضاري القانوني؛ ليكون نبراساً تهتدي به قوانين عدّة في العالم، ومظهراً رائعاً من مظاهر قراءة النصّ، وتحليل أدوات التفكير، ومقاربة الظواهر الاجتماعية و.. والتكيّف مع الواقع، ثم إعادة صياغته.

بحقّ يجب أن ننحني ـ دون مجاملةٍ أو نزعة أيديولوجية ـ أمام أولئك العظماء عبر الزمن الإسلامي، من علماء فقهٍ وأصول وحديث ورجال وبيان.. على تلك الجهود المضنية التي بذلوها لخدمة هذا الدين في هذا الميدان الرحب الفسيح، فكلّما نظر الإنسان في تراجم هؤلاء وتاريخ نضالهم الفكري تلاشت نفسه وتصاغر أمامهم، لا يجد لنفسه رصيداً أمام معاناة لا حدود لها بذلها هؤلاء بأطيافهم، وقضوا بها أيّامهم ولياليهم، لا يفترون ولا يهدؤون، لا يملّون ولا يسأمون، فأيّ لسانٍ هذا القادر أن يصف ما قدّموه وما بذلوه وما فعلوه؟! وليس أجدى هنا من أن نقول: إن السكوت المنطلق من العجز خير تعبير نملكه لمدح هذا التراث العريق، فجزاهم الله عن الإسلام والمسلمين خيراً، وأنعم عليهم في جناته، ونسأل الله تعالى أن يُلحقنا بركبهم صالحين علماء متقين، لا نرجو سوى الله، ولا نطلب غير رضاه، بحولٍ منه سبحانه.

وعلى أية حال، وفي سياق الوقفات المنهجية، نحاول هنا الإطلالة على علم الشريعة، مركّزين على خطوطٍ ثلاثة هي الفقه، والأصول، والحديث، ملحقين التاريخ بها.

مكانة الفقه الإسلامي وأزمة الفرضية

ليس من ريب ـ فيما يبدو ـ لمن يقرأ التراث الإسلامي أنّ لعلم الفقه والشريعة وما يتصل به من علوم خادمة كالأصول والحديث والرجال والبيان، مكانةً مميّزة في منظومة التفكير الإسلامي، وأهمّ ما يميّز مكانة الفقه واقعيّته واتّصاله بحياة الناس، فليس علماً نخبويّاً صرفاً ولا ترفاً فكرياً بحتاً، إنما هو علم الحياة، وهو الاستجابة الطبيعية لفكرة تنظيم الحياة على الوجه الأكمل، من هنا تُناقض النزعةُ الفرضيّة الفقهَ بل وتقتله؛ لأن هذا العلم إنما يعبّر عن مواكبةٍ للحياة واستجابة لها، ومتابعة لشؤونها، فلا معنى لأن ينشغل بفروضٍ غير واقعية، ما دامت الحياة لا تهدأ بوقائعها الجديدة، سيّما العصر الحاضر الذي يتحفنا كلّ يوم بمستجدّاته التي لا تكاد تنتهي، وقديماً قال الأصوليون: إن الوقائع غير متناهية، ومهما ناقشناهم في هذا الكلام فممّا لا شك فيه أنّ الوقائع كثيرة جداً لا تكاد تتوقف في تدفّقها.

وليست النزعة الفرضية نزعةً جديدةً في حياة الفقه الإسلامي، بل عرفها المسلمون منذ القرن الثاني مع جماعة فقه العراق التي عرف فريقٌ منها بـ «الأرأيتيين»، نسبةً إلى قولهم: أرأيت لو كان كذا، فالتقدير بـ «لو» عندهم كان حاضراً على الدوام تقريباً، في إشارةٍ دالّة إلى جلوسهم في بيوتهم يرغبون بالافتراض، حتى ظهرت تساؤلات لا مجال هنا لاستعراضها، مثل: هل يجوز الزواج من الجنّ؟ وهل تُحسب الزوجة من الجنّ من الأربع نساء حتى لا يجوز الزواج من خامسة إنسية؟.. وفي السياق نفسه ظهرت ما تسمّى في الفقه الشيعي: فروع العلم الإجمالي، التي ذكرت في مباحث الصلاة، حاملةً فروضاً نادرة الوقوع في أكثرها.

وهكذا يبتعد الفقه عن الحياة وينزوي داخل السجالات التجريدية؛ فيغيب عن الحياة ويحلّ محلّه فقهٌ آخر، كالفقه الوضعي الغربي و.. وبهذا تبدو ضرورة واقعيّة الفقه وأن يعيش طلابه وفقهاؤه همّ الواقع المتدفّق بقضاياه اليوم، سيّما بعد دخول هذا الفقه مجال الحياة السياسية بكلّ تعقيداتها.

ولعلّ ما يساعد على ذلك ـ في بعض الجوانب ـ الرغبة في استخدام طريقة التفريع والتشقيق المنطقي القائم على سرد التقسيمات الثنائية، وهي طريقة رائعة استخدمها الفقهاء المسلمون؛ إذ كانوا يحاولون فرز المحتملات والصور المتوقعة ـ إمكاناً ـ للموضوع، ليجيبوا عن تمام الصور المفترضة المتصوّرة، فتكون إجاباتهم مستوعبة لتمام احتمالات الواقع، وفي هذا الإطار يجدون أنفسهم يعالجون افتراضات غير واقعية لكنها محتملة الوقوع، إن روعة هذا المنهج لا ينبغي أن تغرق الفقيه في المفروضات ذات الطابع غير العملاني، بل يركّز جهوده بشكل مضاعف على الصور المفترضة العملية، حتى لا يغرق في احتمالات لا تمتّ إلى الواقع بصلةٍ عملياً، وإن احتملها نظرياً وفلسفياً.

الفقه الإسلامي وترتيب الأولويات

وقد لا يُمنى الفقه بنزعةٍ فرضيةٍ كالتي ألمحنا إليها، لكن ميزان الأولويات يختلّ عنده، فمباحث التخلّي والوضوء من مباحث الواقع، ليست مجافيةً له ولا بعيدةً عنه، لكنّ الأمر ليس في واقعيّة هذا البحث الفقهيّ أو ذاك فحسب، بل في الحاجة إليه أيضاً، والأهم تقدير مدى هذه الحاجة.

من هنا، تأتي عملية اصطفاء الموضوعات الفقهية لوضعها ضمن هيكل يقدّم ما حقّه التقديم ويؤخّر ما حقّه التأخير، فصحيحٌ أن مباحث التخلّي أو الوضوء واقعيةٌ وهامّة، إلاّ أنه يجب أن نقايس في كلّ عصرٍ وزمان درجة الأهمية؛ فقد نجد أنّ مباحث الاستنساخ، والتلقيح الصناعي، وفقه البنوك والمصارف والبورصات و.. تحتوي درجةً مستعجلة من الجواب، فيما التخلّي والوضوء والصلاة على درجة أقلّ، سيما وأنّ هناك مباحث سابقة في هذا دون ذاك، فحينما نتحدّث عن أولويات ونطالب المعاهد الدينية والحوزات العلمية بالتركيز على ملفّاتٍ دون ملفات لا نقصد البتّة تهميش أيّ حكم شرعيّ إلهي أو اعتباره سخيفاً والعياذ بالله، بل الحديث عن الاهتمام المعرفي بهذا الموضوع أو ذاك، انطلاقاً من مبدأ أن الفقه استجابةٌ للواقع وردّ على أسئلته.

وعندما نتحدّث عن رسم الأولويات في الدرس الفقهي وعلوم الشريعة فلا يعني ذلك عملاً فنياً صرفاً لبناء أشكال هرمية أو عامودية أو مستطيلة، بل بلورة أنظمة التفكير ـ ومعها أنظمة التعليم ـ وفقاً لمبادئ واقعيّة الفقه وأولوياته، فما معنى اليوم ـ وهذه وجهة نظر شخصية بحتة ـ لأن يأتي فريقٌ من الفقهاء يدرّسون ـ على مستوى الأبحاث العليا ـ مباحث الطهارة في عشرة سنوات أو أكثر؟! هل هذا شيء مقبول؟! وأساساً لماذا ما يزال التفكير في تدوين أو تدريس دورةٍ فقهية أو أصولية كاملة؟! وهل هناك معنى لذلك في عصر تضخّم العلوم الدينية فضلاً عن غيرها؟ لماذا لا يُصار إلى اعتماد الموضوعات والملفات والمحاور العصرية أو الأكثر حاجةً ليدرّسها الفقيه أو يجتهد فيها بدل أن يُجبر على تدريس بابٍ بأكمله ربما تكون ثلاثة أرباع موضوعاته غير ضروريةٍ اليوم بالمعنى الذي قلناه؟ ففي أبواب الطهارة ندرّس بعض المسائل الحسّاسة أو التي تشهد جدلاً معاصراً أو التي يكثر الابتلاء بها مثل طهارة الإنسان أو تنجيس المتنجّس أو..

نعم، نحن نعتقد بأنّ هذا الفقه متواشجٌ متداخل، وهذه نقطة لا ينبغي أن نغفل عنها، فمن الممكن أن تساعدنا مباحث لم تعد مفيدةً اليوم في دراسة موضوعات بالغة الأهميّة، ولكي أعطي مثالاً، أذكر مسألة الستر والحجاب للأمَة المملوكة، فقد ذُكر جواز كشف شعرها مثلاً، ورغم أن هذا الموضوع لم يعد محلّ ابتلاءٍ اليوم إلاّ أنه قد يثير عند فقيهٍ تساؤلاً حول معايير الحجاب في الإسلام، فيرى أنّ حرمة المرأة ومكانتها يلعبان دوراً في إلزامها بستر جسدها، وإلاّ فقد تكون الأمة مثيرةً للغرائز كالحرّة فكيف نفسّر الموقف؟!

لست أريد هنا الحديث عن هذا الموضوع ولا تبيين رؤية، بقدر ما أريد التركيز على عنصر التواشج في الموضوعات الفقهية، الأمر الذي يفرض عدم تغييب بحثٍ من الفقه، بحيث ينشأ طلاب الشريعة لا يعرفون شيئاً عن هذا الباب الفقهي أو غيره، فيحصل نوعٌ من الخلل في رؤيتهم الفقهية حتى لموضوعات هامّة اليوم.

نعم، نحن نؤمن بهذا التداخل ولسنا نريد تجاهله، لكنّ هذا شيء يقع على

مستوى المعرفة والاطلاع لا على مستوى رصد الجهود لدراسته، فمن المفيد أن يكون طلاب الشريعة مطّلعين على مجمل الموضوعات الفقهية، لكنّ هذا لا يعني أن يصبّوا دراساتهم على غير الموضوعات الحيّة والمعاصرة ذات الأهمية والمبتلى بها، ومعنى ذلك أنّه لا يوجد أيّ تنافر بين اعتماد منطق الأولويات في الدرس الفقهي وبين مبدأ تواشج الموضوعات الفقهية، بل يمكن الجمع بينهما وإيجاد الملائمة والانسجام، فإذا اصطدمنا بموضوع درسناه حينئذٍ.

وربما نجد وجهة نظرٍ تقول: إن بعض الموضوعات الفقهية قد يفتقد الحضور العمليّ له، فيخرج عن دائرة التداول ـ عموماً أو جزئياً ـ على الصعيد الميداني، إلاّ أنه يظلّ يشتمل على خاصّية تفرضه في الممارسة الاجتهادية، وهذه الخاصية هي طبيعة التعقيدات والصعوبات والمشاق التي تكتنف موضوعاً فقهياً ما ممّا يجعله محكّاً لاختبار جدارة الفقيه، فيكون الاهتمام به لا من باب الحاجة العملية الميدانية له وإنّما من باب الحاجة العلمية التي تفرض شحذ الذهن وخوض المعقّد من الموضوعات الشرعية.

وعلى سبيل المثال، هناك مباحث جرى الاهتمام الكبير بها بين الفقهاء في القرنين الأخيرين، مثل مباحث كتاب «المكاسب» للشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ)، فبعض موضوعات هذا الكتاب ربما يكون غير ذي أهميّةٍ على الصعيد الميداني؛ لأنه يحاكي وضعاً سابقاً في الحياة الاقتصادية، إلاّ أنّ أهميّة الاجتهاد فيه تظلّ قائمةً مهما اتسعت هذه الثغرة؛ انطلاقاً من أن الاجتهاد في موضوع شائك كثر فيه القيل والقال والردّ والتفريع تبقى له قيمته على الصعيد العلمي لبناء جيل مجتهد متضلّع في تعقيدات البحث الفقهي.

وليس من شك في واقعيّة هذه الفكرة، لكن السؤال: هل انتهت الموضوعات التي تجمع خاصية العلمية والعملانية حتى نفتّش في مثل هذه الأوراق لشحذ الذهن وتربية الاجتهاد فيه؟ وإذا كنّا نحمل همّاً في مواكبة الفقه لآخر أوضاع العالم أليس بمقدورنا وضع حلّ يجمع بين الخاصيتين المذكورتين؟ ثم من قال: إنّ هذه الموضوعات ليس من أضرارٍ ناجمةٍ عن الغرق فيها رغم الفوائد العلمية التي

ترافقها؟ هل الاجتهاد غايةٌ أم وسيلة؟ وهل الاجتهاد رسالةٌ لخدمة الدين وتحقيق غايات أخرى أم هو رغبة في التفنّن العقلي فحسب؟

إننا نعتقد أنّ الاجتهاد لا يفقد خاصية الرسالية بمعنى صيرورته نقطة الانطلاق لتقديم حلولٍ للواقع على ضوء معطيات الدين ضمن الدائرة الدينية، ومن ثم فلا يمكن لمجتمع علمي يدّعي القدرة على صياغة نظامٍ أفضل من غيره للعالم أن يُغرق نفسه ويبني ثقافته على التفنّن العقلي والغرق في السجالات الفكرية التي لا مردود رئيس لها على حساب الغاية النهائية المطلوبة من وراء الفقه، إن نزعة التفكير الفلسفية قد تكون مسؤولةً ـ بعض الشيء ـ عن هذا الواقع القائم، وسيأتي الحديث عن موضوع التدخّل الفلسفي في مباحث الشريعة.

من هنا، تتضح ضرورة المطالبة باستحضار عنصري: الدقّة العلمية والحاجة العملانية معاً في بلورة مناهج التدريس من جهة، واهتمامات الفقهاء والباحثين من جهة أخرى، لا الاقتصار على أحد هذين البُعدين على حساب الآخر الذي لا يقلّ عنه أهميّةً، ولو جمعناهما معاً لتوصّلنا إلى صيغة تفي بهما، طبقاً لوفرة العطاء الفقهي في غير بابٍ من أبواب دراسة الشريعة.

الفقه الإسلامي والنظام التعليمي

ومن هذا المدخل ـ منطق الواقعية ومبدأ الأولويات ـ نلج موضوع النظام التعليمي، وهو موضوع طويل، إن إصلاح نظام التعليم أهمّ مدخل ـ كما كان يعتقد الشيخ محمد عبده (١٩٠٥م) ـ لإصلاح بُنيات التفكير و.. ولست أريد الولوج المطوّل في هذا الموضوع، فقد قيل حوله الكثير، لكنّي أرغب في الإشارة إلى نقاط، أتصوّر أنّها دالّة:

أولاً: إن النظام التعليمي هو الذي يخلق التفكير الأحاديّ والتعدّدي، وهذه نقطة جديرة بالوقوف عندها، فنحن نلاحظ أنّ الحوزات العلمية والمعاهد الدينية عندما تدرّس طلاب العلوم الدينية علمَ المنطق فإنها لا تقدّم لهم سوى منطق أرسطو، فينشأ الطالب ظانّاً أن معادلات هذا المنطق كأنّها متفقٌ عليها عند عقلاء

العالم، وتمرّ السنون وهو لا يدري أنّ علوماً منطقية قد ظهرت، وأنّ منطق أرسطو قد اجتاحته أمواج النقد العاتية فأعملت فيه مظاهر التعرية، ولسنا بذلك نزعم أنّ منطق أرسطو قد بلى وحكمنا عليه بالمقصلة، بل كلّ ما في الأمر أننا نريد أن ينشأ الطالب على وجود اتجاهات وآراء، ولا يظنّ أن للدنيا لوناً واحداً فحسب؛ مما يخلق في تفكيره تصوّراً أحادياً عن العالم، لا يلامس الواقع والحقيقة المعرفية الموجودة.

وهكذا الحال في علم الفلسفة الإسلامية؛ فنحن نلاحظ أن الحوزات العلمية تركّز ـ إلاّ مؤخراً وبصورة جزئية ـ على الفلسفة العقلية الصدرائية ـ نسبةً إلى الملا صدرا الشيرازي (١٠٥٠هـ) ـ وكأنه لا وجود في العالم لفلسفةٍ إلاّ الفلسفة الإسلامية، وأنّ الفلسفة الإسلامية قد اختزلت في الحكمة المتعالية، مع تقديرنا الكبير لهذه المدرسة الفلسفية الراقية، تماماً كما نلاحظ حالة الإفراط هذه لدى بعض مثقفي المغرب العربي في رؤيتهم للفلسفة الرُّشدية، وهذا ما سبّب استخدام منطق التهميش للفلسفات الأخرى والتعامل معها بدونيّةٍ دون كثير اطلاع على مصادرها وأفكارها.

ولا تقتصر هذه الحالة على المنطق والفلسفة، بل تنال الفقه نفسه، فرغم التنوّع الموجود اليوم في الدرس الفقهي، وهو تنوّع لا يكاد يُنكر، إلاّ أنّ ثمّة مشاهد تظلّ مغيّبةً عن طلاب الشريعة، يتربّون على غيابها، مثل الفقه السنّي في الوسط الشيعي، والفقه الشيعي في الوسط السنّي، أو الفقه الوضعي في الوسطين معاً، فلا يطّلعون عليها إلاّ بعد مرحلة الاكتمال الفكري، التي تفرض رؤيةً أيديولوجية ذات أحكام مسبقة على الآخر في كثيرٍ من الأحيان، وستكون لنا وقفةٌ مع موضوع تنوّع المشهد الفقهي قريباً إن شاء الله تعالى.

وبهذا يجدر أن لا نستهين بالأحادية التعليمية التي ينغمس طالب الشريعة في أجوائها ما لا يقلّ عن عقدٍ كاملٍ من الزمان، وهو أمرٌ تُسأل عنه البرامج التعليمية الحالية، مع تقديرنا لجهود مشكورة تقوم بها المعاهد والحوزات الدينية في هذا المضمار.

ثانياً: ثمّة أزمة ثقة يعانيها طلاب الشريعة الآملون في التغيير، وهي أزمة تخلق ـ فيما يبدو ـ نوعاً من انفصام الشخصية أو من الازدواجيّة، ولعلّ هذه الأزمة المزدوجة (الثقة ـ الازدواجية) من أخطر الأزمات التي تعانيها الحوزات العلمية اليوم.

ولكي أوضح هذه الفكرة، أجد نفسي مضطراً لذكر هذه القصّة، فقد التقيت بأحد أبرز تلامذة الشهيد السعيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)، وهو من الفقهاء المعاصرين البارزين، وكان حديثٌ عن الفقه و.. فسألته عن السبب الذي دفع مفكّراً كبيراً كالسيد الصدر، وهو رجل المرحلة، والعارف بزمانه، أن لا يدرّس في حوزة النجف آنذاك فقه الاقتصاد، أو فقه الأسرة، أو فقه العقود وأنظمة المال، أو فقه القضاء، وهي ملفّات شائكة وبالغة الأهمية، وجميعنا يعرف لو ولجها الصدر بعقليته الفقهية و.. لقدّم نماذج مهمّة تحتاجها الأمة وتنمو بها المعرفة، بل يستبدل ذلك كلّه بتدريس كتاب الطهارة، إلى مباحث الحيض، في مدّةٍ لا تقل عن ستة عشر عاماً، وما طُبع له في مباحث الطهارة على العروة الوثقى لم يكن سوى بعض تلك الدروس لا جميعها.

كان جواب هذا الفقيه البارز أنّ بعض تلامذة الشهيد الصدر هو من أقنعه بأن يدرّس كتاب الطهارة، مع رغبة الصدر في تدريس فقه العقود مقارناً بآخر النظريات الوضعية في الفقه الغربي، والسبب في ذلك أنّ الحوزة لن تعترف بك ـ أيّها الصدر ـ إذا درّست مباحث جديدة، بل علينا الشروع بمباحث تقليدية حتى يُصار إلى كسب الاعتراف، ثم الانطلاق بعد ذلك في المشروع الخاص، وهكذا شرع الصدر في مباحث الطهارة، ليدرّسها أكثر من ستة عشر عاماً.

كيف يمكن لنا تصوّر حجم الخسارة التي مُنيت بها الحوزة العلمية بهذه الخطوة؟ لقد صرف الصدر أقلّ من نصف هذا الوقت ليكتب «فلسفتنا»، و «اقتصادنا»، و «الأسس المنطقية للاستقراء»، تلك المشاريع الثلاثة التي لا يحتاج الأمر للحديث عنها، فلو صرف ستة عشر عاماً للتنظير للفقه الاجتماعي بأبعاده ماذا كنّا وجدنا اليوم؟ كيف يمكن غفران هذا الحدث؟! ومن هوالمسؤول عنه،

وعن كثيرٍ من أمثاله؟!

بهذا المثال التقريبي أبدأ فكرتي، إشكالية تتجاذب المصلح الديني في المؤسسات الفكرية الدينية، هل يشرع ـ لكسب الاعتراف به ـ بنمط تقليدي مدرسي فتمرّ الأيام ثم تمرّ المشاريع وتذوب بعد الغرق في تعقيدات الأوضاع التقليدية، أم يبدأ في عملية التغيير وفق قناعاته منذ البداية لكنه يصطدم بعدم الاعتراف به مما يُعجزه عن التغيير؟

سؤال رئيس، وجوابه ـ في الوقت عينه ـ معقّد متشابك، فقد رأينا في حياتنا أشخاصاً متذبذبين خائفين أن يُنبذوا أو لا يُقَرّ لهم باجتهاد أو فقاهة، فاضطرّوا للتخلّي عن قناعاتهم مرحلياً، لكن مرور الأيام قضى على تلك القناعات وجعلها رذاذاً منثوراً.

من هنا، تبدأ معاناة طلاب الشريعة، حيث التذبذب بين المناهج، فيضطرّ الطالب لدراسة كتب لا يؤمن بعظيم الفائدة من دراستها، مع كلّ الاحترام لها ولمؤلّفيها، لا لشيء سوى الخوف من أن يُنعت بالضعيف علمياً أو.. وبهذا تموت القدرات والطاقات وتذهب الآمال رويداً رويداً، وتبقى المظلّة الكلاسيكية تخيّم فوق رؤوس الجميع، وقبل كلّ شيء فوق رؤوس ألدّ أعدائها، إنه القدر الذي أصاب ويصيب غير صرحٍ علمي في حياتنا الدينية، ولهذا لابدّ من تفكير جادّ، ليس شكلياً بل جوهري، تفكيرٍ لا يعيش عقدة الخوف ولا يبحث عمّن يشهد له أو يمتدحه، تفكير لا يريد إلاّ الله حتى لو ذمّه العالم، ولا يسعى إلاّ خلف رضوانه حتى لو عاداه الخلق كلّه، يعرف المدارة لكنه لا يقتل نفسه داخلها، إنّه لا يصنع أفكاراً واهمة تجعله كدودة القز تقتل نفسها بنفسها، فيسلّي نفسه تارة بأنه يقوم بتغيير تدريجي، أو يؤنسها أخرى بأنه يمارس تكتيكاً..

مسؤولية مَنْ تلك أن نبعث في نفوس طلاب الفقه والشريعة الثقةَ بأنفسهم حتى لو لم يسيروا وفق المألوف الذي لا يؤمنون به؟ أليست مسؤوليّة أساتذة الحوزات العلمية ومربّيها أن يعملوا على ذلك؟ إلى متى الارتكاس والخوف؟ وإلى متى القلق على مصالحي ومصالحك أن تصدر بنا فتاوى أو تنهال ضدّنا البيانات

الصاخبة؟ لو كان الإمام آية الله الخميني يفكّر بهذه الطريقة لما شاهدنا كلّ هذه الإنجازات التي قدّمها؟

كيف يمكن ـ بعد اليوم ـ أن نتناول هذه الملفّات بابتسار أو استخفاف؟ لقد وضع مرشد الثورة الإسلامية آية الله السيد علي الخامنئي حفظه الله كلّ ثقله وما يملك من نفوذ لإيجاد تغييرات في الحوزة العلمية، وبعد أكثر من عقدٍ من الزمن على مشروعه هذا ومع كلّ الإنجازات الرائعة التي تحققت، ما زلنا نجد وضعاً في غاية المأساوية، فإذا كانت الحال كذلك فأيّ أملٍ يرتجى إذا لم ينهض الجميع ويأخذوا الأمور بجدّية أكبر؟!

من الضروري التفكير بإعادة الثقة للطلاب الطالبين للتغيير، ولست أتكلّم هنا مع الفريق الذي لا يؤمن بتغييرات في مناهج التعليم، فإنه يختلف معنا جذرياً، وهذا حقّه ووجهة نظره التي نحترمه عليها، إنما الحديث هنا مع دعاة التغيير والمؤمنين به، لماذا الصمت وإلى متى نترنّح اعتماداً على ما قدّمه الصدر والمظفر و.. قبل عقودٍ عديدة؟!

يجب أن نشير أخيراً إلى حالة جديرة بالثناء، انبعثت مؤخراً في أوساط طلاب العلوم الدينية في الحوزات العلمية بإرشادٍ ودعم من المؤسّسات المشرفة على عمل الحوزة في إيران وغيرها، وكلّنا معهم ـ مهما كانت الأخطاء ـ نشدّ على أيديهم، وإذا لم يكن من سبيل للخدمة فلا أقلّ من الرضا والدعاء.

الفقه الإسلامي ومسألة التجديد

ومسألة التجديد هي الأخرى مسألة طويلة معقّدة، لا نستهدف الخوض فيها، إنما تعنينا بعض وقفاتٍ نوليها أهميةً.

١ ـ أولى قضايا الهمّ التجديدي، مسألة الانكماش النفسي أمام هذه المقولة في الأوساط الدينية، فهناك خوفٌ حقيقي منطلق من معطيات موضوعية من مشاريع التغيير والتجديد، هناك قلقٌ على المسألة الدينية ككلّ؛ ذلك أنّ العديد من مشاريع التجديد الديني في الغرب والشرق، وفي ساحتنا الإسلامية، كانت لها

مردودات سلبية واضحة على الحسّ الديني عموماً، وقد دفعت هذه التجارب ـ إلى جانب حساسية الموضوع الديني ـ جملةً من العلماء للحذر من محاولات التغيير، خصوصاً في ظلّ العولمة الثقافية التي يقودها الغرب، وفي ظلّ الاستمداد المعرفي (وأحياناً الاستلاب) الذي يمارسه التجديديّون إزاء الغرب، كونه يمثل بنظرهم حضارةَ اللحظة ومعرفة العصر.

من هنا، تشابكت في الوسط الديني مسألة التجديد مع سلب الهويّة، ودخل موضوع تغيير الواقع في جوٍّ من الخوف على انفلات الأمور نحو ما لا تُحمد عقباه، وللحقّ يقال: إن مقداراً من هذه المخاوف منطقيٌّ ومبرّر.

لكن هل يصحّ تحكيم هذه المخاوف لتمثل ثقافةً تقدّم دفع المفسدة على جلب المصلحة دوماً؟ لنفرض أنّ أخطاءً قد وقعت، وبعضُها فادح، هل ينسف ذلك أصل المشروع؟ وهل يجعل المبدأ دوماً عرضةً للتساؤل؟ سيّما مع وجود عيّنات تجديديّة ممتازة ومُرضية استطاعت تقديم صورةٍ إيجابية عن المشروع التجديدي، لماذا إذا اتّهم الغربُ الإسلام بتهمة عذرنا بأنّ ذلك كان خطأً في التطبيق هنا أو هناك، أما عندما يحصل خطأ في الطرف المقابل لا نستخدم الأمر نفسه؟

نحن نعتقد أنّ الخطأ في مثل هذه الحال قد يطال المبادئ والنظريات، لكن ذلك ليس على نحو العجالة، بل لابدّ من درس الأمر لتحديد أن مسؤولية الخطأ هل ترجع إلى المشروع نفسه أم إلى بعض امتداداته أو بعض تطبيقاته؟ وبعد ذلك نحكم بجدوائيته أو عدمها، لا إصدار قرار عام، سيما إذا كنا نؤمن سلفاً بضرورة المشروع من حيث المبدأ.

كما أنّ وجود أخطاء في مشروعٍ ما يجب أن يدفعنا إلى النظر في مدى قابليته للإصلاح والإحياء، فهل هذه الأخطاء بحدٍّ تمنع أساس انبعاثه سليماً مستقيماً أم أنّها بحيث يمكن تفاديها ضمن الحدّ المعقول والمنطقي؟ إضافةً إلى أنّه لا يخلو مشروعٌ تغييري من مفاعيل عكسية، ولا نسمّيها أخطاء؛ لأن الخطأ الذي يُلام صاحب مشروعٍ عليه هو الخطأ الذي يخرج عن الحدّ الوسطي من الاشتباهات، وإلا فلا يحاسب غير المعصوم وكأنّه معصوم؛ كي لا نكون مثاليين في

تعاطينا مع الظواهر والأحداث.

من هنا، لابد من حساب مجموع المساوئ والمحاسن مع لحاظ تمام هذه الأمور؛ لكي لا نشطب على مشروع بالمرّة أو نختزله في صور بائسة لا تكاد تفعل شيئاً على أرض الواقع.

على أنّ هناك نقطةً جديرة، وهي أنّ رفض المشروع قد يدفع فرقاء آخرين في الساحة لتبنّيه، الأمر الذي يزيد الأمور تعقيداً ويفتح الهوّة أكثر فأكثر بين الطرفين، أما لو بادرت الجهات المعنيّة التي تعيش قلقاً من الآخر لخوض غمار هذه التجربة فلربما حققت نجاحاً مضموناً؛ كون الأمور بيدها، كما ولربما سحبت شرعية الطرف الآخر الذي قد يغذّي وجودَه على تقليديّة الطرف الأول وانزوائه ومزيد تشدّده، فقد يُنشئ التطرّف في طرفٍ شرعيةً للطرف الآخر وحجّة، فيما يذيبه الاعتدال أو إقدام الآخر على المشروع نفسه.

٢ ـ ما هو الذي نريد أن نجدّد فيه؟ سؤال اختلفت حوله الأجوبة، فبعضهم يرى أنّ المطلوب التجديد في اللغة؛ بأن نبقي الأفكار فيما نغيّر طريقة عرضها، وبعضهم يطالب بتجديدات شكلية أوسع نطاقاً.

أما ما نعتقده حاجةً للتجديد، فليس فقط البُعد الإداري أو التعليمي أو اللغوي أو.. مما كثر الحديث فيه، وإنما الخطاب الذي يعني بُنية التفكير وطرائق التعقل، فهذا هو المحور الرئيس الذي يرفد سائر المحاور التجديدية، فعندما تتداوى المعدة يصبح الشكل الخارجي للوجه أكثر نضارةً بزوال البثور عنه، من هنا كان اعتقادنا بأن فشل جملة من تجارب الإصلاح إنما جاء من سطحية تناولها للمشكلة، فعندما تبسّط المشكلة ثم تضع حلاً لها فأنت لا تكون قد فعلت سوى عملية تخدير مرحلية، سكّنت الأوجاع، ثم ما تلبث أن تتجدّد، وربما يكون التجدّد تأزيماً أكبر للواقع؛ لأن مرور الزمان يزيد الأمور تعقيداً وتفاقماً.

من هنا الإصرار على ضرورة تناول الملفات الحسّاسة، ذات الطابع المعرفي والمنهجي؛ لأنها التي تمثل عصب التفكير، وبإعادة النظر فيها وإعادة ضخّ التفكير حولها يمكن وضع الإصبع على الجرح، وإن كان المهمّ ـ قبل ذلك ـ أن نحسّ بهذا

الجرح ونتألّم.

لهذا كان تناول الموضوعات الحساسة فكرياً حاجةً، لا لرغبةٍ في التشكيك أو جموحٍ نحو الذاتية، بل لرؤية تجد أنّ في بنية التفكير أزمةً، وفي الممارسة أزمة، فعلى كلّ منّا السعي لاستلام ملفّ من هذه الملفات لدراسته ووضع تصوّر عنه.

٣ ـ هل هناك علاقة بين التجديد والتضليل؟ وهل أنّ مشروع التجديد يؤدّي عادةً إلى تضليل الناس، سيما غير المختصّين منهم؟ وكيف يمكن التوفيق بين الرسالية الدينية وبين الهمّ التجديدي؟

يذهب فريقٌ كبير من علماء الدين المسلمين إلى أنّ عملية التغيير والتجديد لا يمكن القبول بها داخل نظام حريّة الرأي، فالتجديديّون يقولون: إن حركة التغيير لا يمكن أن تحصل في ظلّ قمع وانحصارية وشمولية واستبداد، لهذا كان من الضروري أن تصاحب العملية حرية في الرأي والفكر والتعبير، حتى يتسنّى ـ بإيجاد موجةٍ من الحراك الفكري والجدل المعرفي ـ إحداث قفزة في التفكير عبر ضرب الآراء ببعضها، بل قد تعدّى الدكتور أركون هذا الأمر ليتحدّث عن موضوع الأشكلة، إنّه يرى أنّه لا يمكن تناول موضوعٍ ما قبل أشكلته، بمعنى تحويله إلى موضوعٍ إشكالي غير مسلّم به، بل مشكّك فيه؛ إذ بهذه الطريقة يتمّ إسقاط القداسة أو الهالة المصطنعة حوله؛ ممّا يفسح المجال لمعالجته بطريقةٍ علمية غير مؤدلجة أو قلقة.

وهذا الموقف هو ما زال يثير حفيظة التيار المدرسيّ في المعاهد الدينية؛ لأن فسح المجال لحريّة الرأي سوف يؤدي إلى نشر الأفكار الضالّة والمنحرفة، الأمر الذي لا تجيزه الشريعة ولا يقرّه الإسلام، فكيف يمكن أن نسمح للأفكار الضالّة المنحرفة أن تأخذ حرّيتها في مجتمع الإسلام والمسلمين فتضلّ الشبابَ البسطاء، وينطلي أمرها على العامّة من الناس غير المختصّين بالعلوم الدينية؟! فحتّى لو كانت لها فائدة إلاّ أن مضرّات ذلك على تديّن الناس لا تسمح لنا بتبنّيها، من هنا، فإذا سمحنا لكلّ جديدٍ فقهيّ مخالفٍ للإجماع أو المشهور أو سيرة السلف أن ينتشر بين الناس فسوف نسقط هيبة الفقه والفقهاء، ولن يثق الناس بعد ذلك

برأي هذا الفقيه أو ذاك، بل سيبادرون إلى اعتبارهم أنفسَهم أكثر فهماً منه بحجّة كذا وكذا..

وأمام الموقف الداعي إلى حرية الرأي في العلوم الدينية، سيّما الفقهية وما يتصل بها، والموقف المتحفّظ من ذلك الراغب في أن تبقى أيّ عملية تغيير داخل القنوات الخاصّة بالمؤسسة الدينية حذراً من مخاطر على العامّة من الناس، يفترض أن نسجّل موقفاً يبيّن طريقة تفكيرٍ لمعالجة هذا الموضوع الإشكالي.

أستخدم ـ لهذا الغرض ـ مدخل: استراتيجي وآني؛ ذلك أنّ الموقف من هذا الموضوع يفترض أن يحسب جيداً الأرباح والخسائر، لكن لا بأخذ قطعةٍ زمانية أو مكانية محدودة وإجراء الاختبار أو الدرس عليها، وإنما بتوسعة دائرة التجربة ليُقرأ الحدثُ على المستوى الحضاري العام، فقد أنظر إلى جماعة المؤمنين في مدينتي أو قريتي فأجد «الآن» أنّ نشر وجهات النظر المختلفة فيما بينهم سوف يؤدي إلى انحراف ـ ولو خمسة في المائة منهم ـ عن جادّة الطريق الذي ـ وطبعاً ـ أؤمن أنا به، وأعدّ الانحراف عنه ضلالاً وزيغاً.

ومعنى ذلك أنّ هناك أمرين: أحدهما اعتبار أفكاري هي المعيار، ثم افتراض أنّ أيّ حيادٍ عنها يعني درجةً من الانحراف عن الحق، وثانيهما أخذ عيّنة «الآن» وما يحيط بها زمانياً، وكذا بعض العيّنات المكانية الوسيعة أو الضيّقة في الحسبان، وعلى ضوء هذين العنصرين جرى الحكم.

قد لا يكون معنى للريب في أن نتيجة الحكم ستكون موقفاً سلبياً من الرأي الآخر؛ إذ كلّ الشواهد تصبّ في خانة المعطيات السلبية الناتجة عن فسح المجال له، لكن ماذا يمكن أن يحصل لو عدّلنا الصورة؟

إذا قمنا بحساب الأمور ضمن نطاقٍ محدود، فسوف تنتج معطيات، لكن الأمور عينها إذا حسبناها على نطاقٍ واسع وممتدّ في الزمان فسوف تعطينا تصوّراً مختلفاً، ففي بعض الدول ذات الكثافة السكّانية حدّدت الدولة طفلاً واحداً لكلّ أسرة، لكي تحول دون حصول المزيد من التضخّم السكاني المفضي إلى أزمات اقتصادية رهيبة، والذي حصل أنّ كلّ أسرة فكّرت بحسابها فوجدت أنه عندما

يعلم الوالدان بأنّ الطفل أنثى سوف يعملان على إسقاط الجنين؛ لأن الحاجة إلى الذكر أكبر، وحيث إن الخيار محدود، وهو طفل واحد، كان معنى ذلك اختيار أفضل الخيارين الجيدين في حدّ نفسيهما، وهكذا كثر الأولاد الذكور، وبعد مضي عقود من الزمن زاد عدد الذكور في البلاد ثلاثين مليون نسمة عن عدد الإناث، مما خلق أزمة اجتماعية أكثر رعباً وخوفاً.

هكذا تختلف القراءة من قراءة تنظر ضمن إطار، إلى قراءة تحاول أن تستشرف المستقبل والوجود الجمعي للأمة والمجتمع، لا وجود هذا الفرد أو ذاك.

على خطٍّ آخر، ليس من حكم نحكم به لا سلبية فيه، فإذا كان معيار ضعف حكم اشتماله على نقطةٍ سلبية فحسب، عنى ذلك أن أغلب القوانين سوف تزول وتندثر؛ لأن فيها جميعاً عناصر سلبية على أرض الواقع، إنما المهمّ ضرب السالب بالموجب لنخرج من ذلك بحصيلةٍ جامعة، تكون هي ـ لا غير ـ معيار صواب حكمٍ أو عدم صوابه.

ما نتصوّره أن منع الحرية الفكرية داخل الساحة الإسلامية بأطيافها وتوجّهاتها قد تكون له مضارّ دينية على جماعة أو شريحة لزمنٍ أو لفترة، لكن ما نريد أن ننظر إليه هو القراءة على المستوى الحضاري الممتدّ لعقود، لننظر أيّ الخيارين هو الصحيح وفق هذه النظرة؟

إنّ الجواب عن هذا الموضوع لا يكون إلاّ بقراءة التاريخ، فأيّ فترات التاريخ هي الأخصب معرفياً وفكرياً وحضارياً؟ حُقب الاستبداد وإحراق كتب الفلسفة أم حقب التعدّد والانفتاح؟ أليست حقبة المأمون من الحقب الإيجابية لما نشرته من فكرٍ غربي وما سمحت به للعلماء من المناظرة والاختلاف؟ لو مورس القمع في الاختلاف الفقهي هل كنا سنجد هذا التراث الضخم من تعدّد الآراء والمناقشات؟ متى تنمو النظريات والأفكار والمعارف؟ إنّنا نسأل الطرف الذي يمارس القمع اليوم بأشكاله ـ جميعاً أو بعضاً ـ هل كان سيقبل باستخدام منطقه في حقّه؟! ألا ينادي الإسلاميون اليوم في البلاد العربية بالديمقراطية وحرية التعبير، فما بال بعضهم عندما تغدو الأمور بيده يظهر أسوأ من الواقع الذي نقده؟! هل هي

ازدواجية المعايير التي ندين الغرب عليها أم حكم المصالح الذي نرفضه على مستوى القيم العليا؟! كيف يمكن أن تنهض أمّة لا تسمح بتعدّد الآراء واختلاف وجهات النظر، هل غدت المكتبة الإسلامية والموروث الديني الذي نتغنّى به ونفتخر بكل هذا الثراء بما فسحه التاريخ للآراء جميعها من مجال أم غدت كذلك بالقمع والتكفير و..؟! ولو قدّر لفريق واحد وفقط واحد في ميادين المعرفة الدينية المختلفة أن يبطش بيدٍ من حديد هل أصبحنا حضارةً ومدنية؟!

حذار من المقولات المتناقضة، نمتدح أمراً ثم نذمّ منطلقاته التي أتت به، أو نذمّ أمراً ثم نمتدح مظاهره ونعتز بها، فالمفترض أن نكون أكثر منطقيةً وانسجاماً في أفكارنا.

إننا نتكلّم على الصعيد الفكري والعلمي والثقافي، ولا شأن لنا هنا بالحريات الشخصية والإعلامية والسياسية والاقتصادية.

من هنا، يُفترض أن يحسب الأمر على مستوى مصالح الأمّة في مشروعها النهضوي بأطيافها ومدارسها، لا أن نحسب الأمور على حساب قريةٍ أو مدينة، صحيح أن بعض السلبيات سوف تظهر، لكننا مطالبون بالسهر على تفاديها قدر الإمكان، فالعلم لا يسير بفتاوى التكفير بل بقلم المعرفة وعين المنطق.

إن أكبر أخطاء المشروع الإسلامي أن يتعامل في الفكر والثقافة بمنطق العسكر والأمن وأجهزة الاستخبارات، أو يتعامل في قضايا الأمن والعسكر بمنطق الثقافة والفنّ، لا يوجد اليوم عقلٌ واحد يمكن أن يدير حقول المعرفة، فلكلّ حقل عقل، ولكل علم تفكيره، فلا يصحّ التعامل مع الفلسفة بمنطق الفهم العرفي اللغوي المتسامح، ولا يُحكم الفقه بعصا فلسفية، كما لا ينتج الأدب والفنّ في مدارس الرياضيات والفيزياء، وهذه حقيقة يجب وعيها، يجب أن ندرك جيداً أننا في الحياة العلمية نريد رجال علم مزيّنين بسلطة اجتماعية و...، ولسنا نهدف إلى رجال سلطة مزيّنين بعلمٍ ومعرفة، فهذا خطأ تاريخي قلب موازين التفكير في أكثر من واقع إسلامي.

من هنا، نؤمن بمفهوم تعدّدية الفكر في مجال الفقه والأصول وكلّ ما

يخدمها من علوم، لا احتكار للمعرفة هناك ولا سرقة لها، إنما فارس الميدان هو الفكر والقول والإقناع والقلم واللسان، ولا ممانع من التوافق على صيغ تضبط حركة الحرية الفكرية تبعاً للخصوصيات المجتمعية والحضارية، شرط أن لا يستغلّ هذا الأمر ـ كما يحصل كثيراً ـ لنسف أصل المشروع واختزاله وإلغائه عملياً.

كما لابدّ أن نشير هنا إلى مسألة في غاية الأهمية، وهي مرجعية الإجماع أو الشهرة أو سنّة السلف أو ما شابه ذلك من مفاهيم، كعمل أهل المدينة في المذهب المالكي و.. إنّ هذه المقولات رغم أنها تساعد ـــ في بعض الأحيان ـــ على التوصّل إلى نتائج في الاجتهاد الفقهي، وهذا شيء لا ننكره، إلاّ أن حجم تأثيرها أقلّ بكثير من الصورة المرسومة لها ولدورها في الاستنباط، ومن ثم فهم رجال ونحن رجال، وكم ترك الأوّل للآخر، فلا يصحّ اعتبارهم مرجعاً نهائياً نضيفه على الكتاب والسنّة، ولو سمّيناه بالطريق إلى السنّة، فإن هذه التعديلات في التسمية لا تغيّر من واقع الأمر شيئاً، وهو أن الكثيرين اليوم يخافون من التوصّل إلى آراء تقع على طرفٍ آخر مما ساد الدرس الفقهي والأصولي، وهذه العقلية القلقة ـ بالمعنى غير الإيجابي للكلمة ـ لن تقدر على تقديم جديد يُذكر، وستبقي الاجتهاد نحواً من التقليد، يدور في مدارات الآخر الذي مضى، فيما المطلوب الخروج من هذا النفق.

ولسنا نريد دراسة هذا الموضوع هنا، بقدر ما نقدّم تصوّرنا عنه، ونراه مسؤولاً عن كثير من مظاهر الضعف والعجز والفشل الذي أصاب ويصيب المؤسّسة العلمية في عالمنا الإسلامي.

كما لا نقصد ما يقصده بعضهم من الرغبة في مخالفة رأي مشهور العلماء، سعياً وراء الشهرة أو الصيت ـ والعياذ بالله تعالى ـ فقد عايشنا بعض من أشغف قلبه بحبّ الخلاف، طلباً لذلك، كما نلفت إلى أنّ قيمة الأبحاث العلمية ليست بنتائجها، وأنّها موافقة لرأي من سلف أو لا، بل في مستوى البحث وعمقه ودقته وعلميّته وأمانته وموضوعيته، فما صار شائعاً في بعض الأوساط من احترام شخصٍ لمخالفته للمشهور ليس علامةً صحيّة في الموازين العلمية، وإن دلّت على

شجاعة، بل المفروض الجمع بين هذه الشجاعة المعرفية وجرأة المعرفة من جهة، وبين الأكاديمية العلمية والإنصاف وطلب الحقيقة وتوخي شروط المعرفة والبحث من جهة أخرى.

الفقه الإسلامي ومستويات الخطاب

لكلّ علم لغته المختصّة التي تحوي مصطلحاته وتراكيبه، ولا تظهر هذه المصطلحات عبثاً، إنما تمثل عادةً مراكمة التطوّر المعرفي لهذا العلم، وهذا ما جرى على علم الفقه وما يتصل به.

لكنّ الملاحظ في علم أصول الفقه السنّي في بعض حُقبه، كما فيما بعد القرن السابع الهجري إلى قرابة قرنين من هذا العصر، وعلم أصول الفقه الشيعي في القرون الثلاثة الأخيرة، دخول العلم حيّز التعقيد اللغوي، مما يجعله بعيداً عن تناول فئات أخرى من المجتمع، ولا ضير في هذه اللغة عندما تكون ضمن الحدّ المعقول، أمّا عندما تدخل دائرة الإفراط والمبالغة التي تتفنّن بتعقيد الكلام حتى لا يكاد يفهمه بعض مختصّي الفنّ أنفسهم، كما عُرف عن بعض كتب أهل السنّة، مثل كتاب التحرير لابن الهمام الحنفي (٨٦١هـ)، وشرحه التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (٨٧٩هـ)، وكتاب المغني في أصول الفقه، لجلال الدين الخبازي (٦٩١هـ)، أو بعض كتب الشيعة مثل كتاب: كفاية الأصول، لمحمد كاظم الخراساني (١٣٢٩هـ) و.. ففي هذه الحالة لا يغدو الأمرُ ظاهرةً صحيّة بل حالةً مرضية داخل العلم؛ لأنها تشغل مختصّيه ـ فضلاً عن غيرهم ـ ردحاً من الزمن بتفكيك الكلمات وتقليب الألفاظ، فيضيع الإبداع في المعنى لصالح الإبداع في التركيب اللفظي.

بل قد تجد من يريد أن يفتخر بهذا التعقيد، فتسمع من أبناء الطائفة الشيعيّة العلماء من يريد نشر نتاجات الشيعة الفقهية والأصولية بين أهل السنّة، وعندما تطالبه بتبسيط اللغة كي تصل الأفكار إلى الطرف الآخر، فهو لا يبالي، بل يعتز بأنّهم لا يفهمون منها شيئاً، في إشارةٍ إلى رغبة في إيصال رسالةٍ للطرف

الآخر بالاقتدار العلمي، بدل أن يكون نشر الفكر هو رسالة العلماء والباحثين لا استعراضاً للقوى والتخايل بها.

هنا تموت الرساليّة في المعرفة إلى مصارعة ومطاحنة، ويموت الهدف الرئيس الذي من أجله جاء العلم، ليفهم الإنسانية نفسها ووجودها ومبدءها ومعادها، لا لكي يبخل على الناس بالمعرفة، ادّعاءً بحماقة البشر إلاّ نفسه، وجهالتهم إلاّ هو. فليحسب طلاب العلوم الشرعية الغارقون في دراسة الكتب والمناهج الفقهية والأصولية في الوسط الشيعي، وليتحدّثوا مع أنفسهم في هذا الأمر، كم من عمرهم صرفوا ليفهموا مراد هذا العالم أو ذاك المصنّف بعد صراعات مريرة على تفكيك نصّه وتحليل كلماته؟! ولو أنّ لغة العلم غدت واضحةً شفافة، لا مبتذلةً مستهلكة ولا معقّدة متشابكة، لاختصرنا الوقت وكسبناه في آنٍ معاً، وصرفنا جهودنا الجبّارة على تفكيك المعاني ونقدها وتطويرها وإبداعها.

ولعلّ التأثير الفلسفي على علمَي الفقه وأصوله ساعد على بناء هذه اللغة المعقّدة، وهو خلل منهجي ليس على مستوى اللغة والخطاب العام، بل على مستوى آليات البحث أيضاً؛ فقد جرى استخدام منهج فلسفي وجودي في مباحث بحث لغوية استظهارية دلالية، لا تحليلية، كما تأثر الفقهاء أحياناً بالفلاسفة والعرفاء في إقصاء أفكارهم عن التداول العام، كان من أسبابه في الفلسفة والعرفان والتصوّف تصادم مقولات هذه العلوم مع الرأي العام والوعي الديني الشعبي، بل مع وعي الفقهاء الرسميين أيضاً، وبسبب الخوف بأشكاله، اضطرّوا لتعمية مفاهيم عبر إغلاق النصوص وتعقيدتها، بل لقد تواصوا بذلك فيما بينهم، كما حصل مع إخوان الصفا وغيرهم، إلاّ أنّ هذا الأمر لا ينطبق على جهود الفقهاء والأصوليين والمحدّثين و.. ومن ثم فلا معنى لاستمارة هذا المناخ الفلسفي ـ الصوفي إلى علوم تحسب عندهم ظاهرية، ولعلّ الأسباب التاريخية لعبت دوراً كبيراً في هذا الميدان.

إذا درسنا تجربة أهل السنّة في هذا المضمار سنجد ـ تأريخياً ـ أن أصول الفقه السنّي عاش بضعة قرون في ظلمات التعقيد التي مثّلت عصر الانحطاط والدوران حول الذات، بالشروح والحواشي والخلاصات والتعليقات، لكن، ومنذ

قرنين، اختلف الوضع حينما دخل الأصول السنّي مرحلةً جديدة في التصنيف، تقوم على الطريقة الأكاديمية الواضحة، وغابت تلك الأزمات نسبياً، وذلك مع مصنفات مثل الخضري الشافعي (١٢٨٧هـ)، وجمال الدين القاسمي (١٣٣٢هـ)، ومحمد أمين الدمشقي الحنفي (١٣٥٥هـ)، ومحمد أبو النجا (١٣٦٣هـ)، وعبد الوهاب خلاّف المصري (١٣٧٦هـ)، ومحمد أبو زهرة (١٣٩٥هـ)، وعلي حسب الله (١٣٩٨هـ)، وعبدالغني عبدالخالق (١٤٠٣هـ)، ومحمد أبو النور زهير المصري (١٤٠٨هـ)، وشعبان محمد إسماعيل، وغيرهم كثيرون في الوسط السنّي الحديث والمعاصر، فيما ظلّ الوضع ـ شيعياً ـ على حاله عينها، بل وتضاعف في هذه الفترة، وإن شهد فترات انقشاع، تعتبر تجربة الإمام أبي القاسم الخوئي (١٩٩٢م) من أبرزها في تنظيم الأفكار ووضوحها واختصارها ومنهجتها، إضافةً إلى بعض التجارب الأخرى، مثل تجربة محمد تقي الحكيم (١٤٢٤هـ)، ومحمد رضا المظفر و..

من هنا، وفي قراءةٍ لمجريات المعرفة البشريّة، نلاحظ أنّ المعارف الدينية ـ وهذه وجهة نظر شخصية ـ لم يعد حالها كالماضي من خصوصيات رجال الدين، بل صار يشاركهم فيها فريقٌ من المهتمّين، مهما قيّمنا تجربة هذا الفريق الجديد الناهض، وعليه، فالنتاج المعرفي عندما يراد له أن ينمو ويتفاعل لابدّ وأن تتناوله الأيدي جميعها بالردّ والقبول، فحصر علمٍ داخل فئةٍ خاصة جداً، مع مشاركة فريق آخر بل وفرقاء آخرون فيه، شئنا أم أبينا، لا يعني سوى قتلاً له، أو إمعاناً في قمع الآخر وتغييبه واحتكار المعرفة والعلم، وهي أمور نعتبرها باتت مسلّمات في الأخطاء العلمية.

لهذا نجد ضرورةً في نشر ثقافة المعرفة الدينية عموماً، لا ثقافة التلقين، بل ثقافة التواصل والتبادل، في أوساط المجتمع، من هنا كانت الحاجة لمصنّفات أو مجلات لا تعيش لغة الذات الخاصة، فلا يفهمها إلاّ من أصدرها، بل تعيش مع فرقاء المعرفة الآخرين، تشاركهم في نشاطهم المعرفي ويشاركونها في همّها العلمي، ولهذا فإن خطاب الفقه الإسلامي ولغته ينبغي أن يتحرّكا بطريقةٍ أكثر وضوحاً

وشفافيةً وانتظاماً، بدل الانزواء في زوايا المصطلحات الخاصّة بجماعة، وكأنها الممثل الأخير والوحيد للشريعة الإسلامية، مهما كان موقفنا من الآخر.

إنّنا نعتقد أنّ ما قام به مثل السيد محمد باقر الصدر في كتاب: المعالم الجديدة للأصول، كان خطوةً أولى، صار يلزمها اليوم مزيدٌ من التفعيل والتنشيط، على غير صعيد ومستوى.

ومن الطبيعي أننا لا نريد هنا استبدال لغة الفقه وعلومه بلغة شعبية جماهيرية تعبوية.. بل نريد أن نكون وسطيين بين اللغة المعقّدة والمستهلكة؛ إذ بذلك يحصل التوافق المرجوّ والمرتجى، إن شاء الله تعالى.

الفقه الإسلامي والفقه المذهبي

ومن جملة النقاط الأكثر صعوبةً في دراسة الفقه الإسلامي، مسألة إسلاميّته نفسها، أعني بهذا الأمر أنّ الفقه اليوم فقهٌ مذهبيّ، وليس إسلامياً، ولا نقصد بذلك سلب الإسلامية عن فقه هذا المذهب أو ذاك، بل نتحدّث على مستوى الدراسة والبحث، لا على مستوى الحقّ والباطل، فقد تجد فقيهاً متضلّعاً في الفقه الحنبلي، لا تكاد تخلو مسألة لا يعرف أقوال أحمد بن حنبل فيها، وما روي عنه في أمرها، لكنه لا يعرف شيئاً عن الفقه الجعفري، وكأنّ هذا الفقه يقبع خارج تجربة الإسلام التاريخية، والعكس هو الصحيح، وهنا نقاط:

أ ـ قد يعالج هذا الموضوع على مستوى الاطلاع، فيقال لك: نحن إن شاء الله ندرّس الطالب الفقهَ الجعفري، أو الفقه المالكي أو.. فيطلع عليه، بحيث نضع له مثلاً مادة درسيةً لأشهر عدّة للاطلاع على فقه المذاهب الأخرى، وهذه خطوة إيجابية، ومرحلة متقدّمة مشكورة؛ ذلك أنها تخرج عالم الدين عن دائرة الجهل المطبق والإقصاء التامّ للآخر، لكن هذا لا يكفي.

ب ـ في مرحلة لاحقة يحصل أن نطوّر درسنا في الفقه المقارن أو أصول الفقه المقارن، فنخصّص قسماً من اهتمامنا العلمي للدراسات المقارنة بين المذاهب الإسلامية، وقد بذلت جهود مشكورة في هذا المضمار على مستوى المذاهب

الإسلامية كافّة حتى اليوم، وما زال الأمر يحتاج إلى مزيد نشاط، فتُدرس نظرية أو مسألة عبر مقارنة المواقف فيها بين المدارس الفقهية عند المسلمين ممّا يفتح أفق الباحث الديني ويجعله يحلّق عالياً ليشرف على موروث المسلمين جميعاً، لكنّ هذا لا يكفي أيضاً.

ج ـ في مرحلةٍ أكثر تقدّماً نجد بعض العلماء المهتمّين بفقه مذهبٍ آخر، ليس على مستوى الاطلاع العام، ولا على مستوى الفقه المقارن هنا أو هناك، بل على مستوى الاختصاص، فيقضي ردحاً من عمره منكبّاً على دراسة فقه المذهب الآخر يدرسها بعمقٍ ودقّة وشمولية، لا بعجلةٍ وابتسار ومرور.. لكن ينطلق في بواعث خطوته هذه وأهدافها من دافعٍ نقدي، أي أنه يريد بكلّ هذا الاختصاص نقد الفكر الآخر، فيدخل الميدان حاملاً نتائج مسبقة على مستوى الصواب والخطأ، ثم يريد ـ بدراسته هذه ـ نقد الآخر وإبطال مقولاته، فبطلان مقولات الآخر افترض مسلّماً قبل الاطلاع التفصيلي عليها، ووضعت النظارات السوداء لدى قراءة مصادره ونتاجاته.

وعلى أيّة حال، فهذه أيضاً خطوةٌ متقدّمة مشكورة، لكنها ليست الهدف الذي نتوخّاه.

د ـ وفي المرحلة الأكثر تقدّماً وإنصافاً وعلميةً من وجهة نظرنا، يقوم الباحث الديني، الفقيه أو الأصولي أو الرجالي أو المحدّث، وعندما يدرس أيّ موضوع فقهي أو أصولي أو حديثي أو... وقبل أن يكوّن رأياً فيه، يقوم باعتبار التراث الإسلامي بمذاهبه مادةً لدراساته، فيدرس وجهات النظر المختلفة بموضوعيّة عالية، لا يهمّه أن يكون صاحب هذا الرأي أو الدليل هو الشافعي (٢٠٤هـ)، أو ابن قدامة المقدسي الحنبلي (٦٢٠هـ)، أو الطوسي الإمامي (٤٦٠هـ)، أو السرخسي الحنفي شمس الأئمة (٤٨٣هـ)، أو ابن تيمية الحنبلي (٧٢٨هـ)، أو ابن عابدين الحنفي (١٢٥٢هـ)، أو ابن الحاجب المالكي (٥٧٠هـ)، أو أبو عبدالله المالكي التلمساني (٧٧١هـ) أو.. فكما تستعرض في كلّ بحث فقهي دليلَ الطوسي والحلّي والبحراني والهمداني والخوئي و.. فتقيّم كلّ دليلٍ طبقاً لقناعاتك، عليك

في هذه المرحلة أن تضمّ آراء وأدلّة المذاهب الأخرى، فلا يُستبعد رأي فقهي لأن صاحبه شافعي، أو يُنفى بعيداً لأنه جعفري أو.. ذلك كلّه بعيداً عن الحكم المسبق على جهود الآخر ونتاجاته.

هذا هو الاجتهاد الإسلامي الذي نفهمه، لا ينطلق من مواقف عقائدية ليحكم على فقه الآخر بالإقصاء والتغريب، بل يدرس التراث الإسلامي ومساهمات المعاصرين دون سخريةٍ بها أو استهزاء، وينظر إلى المنطقيّ منها حتى لو كان قد ذهب إليه غير أهل مذهبه، لا ينزعج من ذلك، فمن يعرف الفقه وعلومه يعرف أنّ الكثير من منطلقاتها لا تختصّ بمذهبٍ أو آخر.

إنّ العقلية الطائفية والدوغمائية في الفقه الإسلامي سوف تدمّره وتُعجزه في نهاية المطاف ولن تقوّيه، لهذا لابدّ من مزاوجةٍ وتعاون، أمّا أن يقال: إنه لا توجد روايةٌ معتبرة في المصادر الحديثية السنّية كافّة ولا رواية معتبرة في تمام المصادر الحديثية الشيعية.. فهذا أمرٌ غير عقلاني ولا منصف في حقّ الغير، إلاّ على بعض النظريات الأصولية المحدودة.

لا يكاد ينقضي عجب الإنسان، كيف تقنع نفسه بفراغ الذمّة بينه وبين الله تعالى دون أن ينظر في جهودٍ عملاقة لأكثر من ألف عام، بل يشطبها من دواوين الدين والمعرفة؟! أليست هناك أيّ فائدة في معرفة رأي الآخر والاطلاع على مصادره ومصنّفاته؟! كيف يمكن أن ندير علوماً كبرى كعلم الفقه بمثل هذا النمط من التفكير؟! كيف أسمح لنفسي أن أقول: الشيعة لا علماء لديهم ولا مصنّفات ولا علوم أو أصف علوم أهل السنّة بالفارغة الخاوية؟! ولو سألتَ كثيراً ممّن يقول هذا الكلام عن أسماء خمسةٍ من علماء الطرف الآخر لما عرف، لكنّه سمح لنفسه أن ينبذ كلّ هذه المعرفة بل يرميها في سلّة المهملات، ولو سألته توضيح نظرية لربما عجز عن أبسط أنواع البيان، كم هو عدد علماء الدين السنّة الذين يعرفون نظرية الحكومة في أصول الفقه الشيعي أو نظرية الورود؟! وكم عدد علماء الدين الشيعة الذي يعرفون شروط القياس وأنواعه الكثيرة أو قرؤوا كتاب الموافقات للشاطبي (٧٩٠هـ)؟! أليس من المعيب أن يؤلّف الكثير من الكتّاب السنّة

في تاريخ الفقه الإسلامي ولا ينبسون ببنت شفة عن تاريخ الفقه الشيعي وإذا ذكروه فبصفحةٍ أو صفحتين، وكأنّه خارج الفكر الإسلامي بالكليّة؟! وأليس من الغريب أن تنظر في عشرات دروس بحث الخارج ـ وربما المئات ـ على امتداد العالم الشيعي، تلك المحاضرات التي تحوي آخر نتاج التطوّر الفقهي والأصولي للمسلمين الشيعة، ولا تصادف في تاريخ هذه الدروس وقفات نقاش أو بحث مع الطرف السنّي إلا نادراً؟!

ليس جزافاً القول: إن أسباب هذا الموضوع كثيرة، يرجع كثيرٌ منها إلى أزمة ثقة بين المذاهب، ألم يُتهم أبو حنيفة في بعض الأروقة بأنّه سرق؟! أو يدان الشافعي بأمور يعيب التكلّم بها؟!..

ولعلّ وجهة نظرٍ تختلف عما تقدّم تجد لنفسها مبرّرات، أبرزها:

المبرر الأول: وهو من المبرّرات النفسية التي يعيشها كلّ طرف، على أساس أنّ هذا اللون من الفقه أو الأصول سوف يذهب خصوصيّة الذات، وستتلاشى معالم المذهب، ويقلّ التمسّك بها، فحذراً من هذا الانصهار نستبعد ـ من البداية ـ كلّ نتاج الآخر، لنظلّ سالمين من تأثيراته السلبية، فلعلّ كثرة استخدام القياس والتعايش معه، تخفّف من قبحه لدى الفقيه الشيعي، مما يكسر أصالته المذهبية، ولعلّ كثرة رجوع الفقيه السنّي إلى مصادر الحديث الشيعية سوف تسمح بنفوذ الأفكار الشيعية الضالّة ــ حسب رأيه ــ إلى عقله وتقبّله لها، مما يدفع إلى الخوف على دينه وإيمانه.

ونحن نقدّر هذا الخوف أو القلق؛ لكننا لا نجده مقنعاً؛ لأنه إذا أردنا الإخلاص لهذا القلق، فعلينا عزل أنفسنا عن كلّ نتاجات المعرفة في العالم، ليس في الفقه وحده، بل في تمام العلوم؛ لأنّ المحذور واحد والقلق واحد، على أنّ مثل هذه التطبيقات لا تمسّ أصول الفقه في غالب الحالات، فلماذا لا ندرس القياس دراسةً موضوعية قبل أن نحكم عليه دون أن نعرف شروطه وقيوده عند أهل السنّة؟ مع أنّ هناك وجهة نظرٍ تقول: إن كثيراً من خلافات أصول الفقه بين المذاهب ترجع إلى معارك لفظية لا أكثر، أو لا أقلّ يكون الخلاف في شروط

نظريةٍ أو قيودها، لا في أصلها، مثل سدّ الذرائع، والمصالح المرسلة، ومقاصد الشريعة و..

وإذا كان بعضهم يقول: إن بطلان القياس غدا من المسلّمات، كما بطلان سنّة أهل البيت عليهم السلام بوصفها دليلاً مستقلاً، فإننا نقول له: متى بُحث هذا الموضوع بجدّية واستيعاب آخر مرّة لا في سياق معارك جدلية وصراعات مذهبية؛ وإذا كان مسلّماً في العقل الجمعي لهذا المذهب أو ذاك، فهل يصحّ هذا الكلام إقناعاً لباحثٍ مفكّر يبتغي الحقيقة بنفسه لا بغيره، فوصول غيري إلى ما رآه حقيقةً لا يعني أنّ ذاك الأمر صار لابدّ أن يكون حقيقةً عندي، لا سيما مع تطوّر النظريات، فقد أضاف أهل السنّة شروطاً على القياس ضبطت حركته، وهكذا الحال في النظريات الشيعية.

وأعتقد ـ عموماً ـ أنّ هذا القلق غير مبرّر علمياً، ففي العلم تطلب الحقيقة بواسطة المنطق والأدلّة، ولا تحاصر الأفكار سلفاً، وكأنّ احتمال الخطأ عندي يضارع في استحالته اجتماع النقيضين.

المبرر الثاني: وجود اختلاف في الأصول الموضوعة، على أساس أن أسس المذاهب تختلف فيما بينها، فلا معنى للبحث الفقهي، فالكثير من الأحكام عند الفقه السنّي يقوم على القياس، مع أن المذهب الإمامي يرفض القياس، وهكذا..

وهذا الأمر ـ مع صحّته في بعض الحالات ـ غير أنه لا يشكّل مبرراً؛ ذلك أننا نعرف أن العلماء كانوا ـ وما زالوا ـ يناقشون بعضهم نقاشات بنائية ومبنائية، وهذا يندرج في النقاشات المبنائية لا البنائية، بمعنى أنه لنفرض أنّ أحد أدلّة مسألة فقهيةٍ في مذهبٍ سنّي يقوم على القياس، بالإمكان إذا كنت اختلف معه في أساس القياس، أن أناقش دليله بأنّه باطل لبطلان أساسه الذي قام عليه، وهذا ما يسمّى بالإشكال المبنائي في اصطلاح الفقه الشيعي.

لكن ليست كل المناقشات مع الأطراف الأخرى من هذا النوع؛ فهل تفسير النصوص القرآنية في الفقه السنّي كلّه قائم على الأصول الموضوعة؟! وألا يوجد تشابهٌ كبير بين أصول الفقه الشيعي والسنّي، وكذا بين أصول الفقه في المذاهب

الأربعة رغم ما بينها من اختلاف؟ إنّ درساً تاريخياً لتطوّر علم الفقه وأصوله ـ شيعيّاً وسنياً ـ هو من سيقنع الطرف المختلفين معه، بأنّ الأمور المشتركة أكثر مما نتصوّر، مع الإقرار بوجود عناصر اختلاف رئيسة، هل ترك علماء الشيعة آراء صاحب القوانين الميرزا القمي (١٢٣١هـ) مع اختلافهم معه في بناءات أساسية في أصول الفقه؟! أم ترك علماء السنّة آراء ابن حزم (٤٥٦هـ) وداوود بن علي بن خلف (٢٧٠هـ) من علماء الظاهرية رغم الاختلافات العميقة معهما؟!

من هنا، نعتقد أن الموضوع موضوع ثنائي: الأيديولوجيا، والقلق النفسي، وبحلّ هذا الثنائي من داخل النسيج المعرفي الإسلامي سنجد ضرورة هذا الموضوع، وأنه لم يعد مجرّد خيار، مع إقرارنا بحقّ كل إنسان في الدفاع عن قناعاته، فليس هذا الطرح للمجاملات ولغة الصالونات، بل لإنضاج المعرفة، مع محافظة كل إنسان على ما يراه حجةً بينه وبين ربّه عزّ اسمه، فالحديث عن أن التقريب والانفتاح على الآخر مشروع يهدف للتخلّي عن آرائنا مقولة قديمة يحاسب فيها من قصّر في بناء قناعاته أو شعر بالضعف النفسي أمام الآخر، إنما نطالب بالانفتاح على الآخر؛ لإنضاح المعرفة الإسلامية ككل، ولا ضير في أن تكون للآخر مواقف صائبة نتّبعه فيها ما دامت حقاً، فإن الحقّ أحقّ أن يُتبع.

الفقه الإسلامي بين الاجتهاد الاستدلالي والحاجات المعرفيّة الأخرى

تسكن أوساط المؤسّسة الدينية في بعض جوانبها وفئاتها قناعةٌ بأنّ أيّ جهدٍ فكري يطال الفقه الإسلامي، يبقى يتمتّع بالدرجة الثانية قياساً بالأبحاث الفقهية الاستدلالية المدرسية التي تعبّر عنها أبحاث الخارج في الحوزات العلمية، وعلى سبيل المثال تُحسب دراسات فلسفة الفقه، الفقه المقارن بين المذاهب الإسلامية، الفقه المقارن مع الفقه الوضعي والقوانين المدنية، الدراسات التاريخية للفقه الإسلامي، فلسفة الأحكام ومشاريع العقلنة.. تحسب دراسات من الدرجة الثانية، بل ما يزال يراها فريق ـ مع كامل الأسف ـ غير ذات أهميّةٍ ولا قيمة، أمّا لو قضى عمره بأبحاث باب الطهارة يجتهد بها فهو يشعر بالاعتزاز والثقة.

ليس هذا فحسب، بل حتى المؤمنين بهذه الاهتمامات العلمية لا يقدّم كثيرٌ منهم نفسه على المستوى عينه الذي يفعله الفريق الآخر. فيظلّ الفقه تحت سلطة إحدى وسائل معرفته، وإحدى جهات النظر إليه.

والذي يبدو أنّ سبب هذه الظاهرة الخاطئة من وجهة نظرنا عدم الاطلاع حتى الآن على تأثير هذه الألوان من الدراسات على تطوير المعرفة الفقهية، كما وعدم الاقتناع بقدرتها على تغيير العديد من القناعات الفقهية، ولعبها دور القفز المنهجي في هذا العلم وما يتصل به من علوم.

ما زال ينظر اليوم إلى مثل هذه الدراسات بوصفها مما يسمى «ما وراء الفقه»، أي شيء ما يتصل بالفقه، وكأنّ الفقه ـ وهو العلم الذي يدرس الشريعة ـ لا يعني سوى شكلٍ واحدٍ من أشكال دراستها، علماً أنّ بعض هذه الموضوعات لا يقلّ عن بعض موضوعات الفقه أو أصول الفقه، مثل مقاصد الشريعة، أو تاريخية السنّة النبوية، أو بعض مباحث الهرمنوطيقا واللسانيات، أو.. مما يدفع إلى ضرورة إدراجها في الدرس الرسمي في الحوزات الدينية، لا تناولها دوماً على هامش البحث الرسمي.

بل إننا نرى أن كثيراً من فقهاء الحوزة وفضلائها ما زالوا على قناعة بأنّ اللغة والتركيب الخاصّين هما مظهر القوّة العلمية للفكرة المطروحة، فأنت الآن لو كتبت بحثاً بلغةٍ معاصرة ثم عرضته على هذا الفقيه أو ذاك لربما اقتنع بأنّه بحث جيد، غايته ليس بالعلمي ولا المتخصّص، أما لو أعدت صياغة البحث نفسه بلغةٍ تعتمد الاختصار والمصطلح الخاصّ وتركيب الأبحاث على طريقة: الوجه الأول، والوجه الثاني، ويرد عليه، ويشكل ويناقش، و.. فإن البحث يغدو أكثر علميةً، وهذا ما يجعل الفكر خاضعاً للغة لا للمضمون والمحتوى.

وفي السياق أيضاً، نجد أن أبحاث الخارج والدراسات الاجتهادية العليا في الحوزات العلمية ما زالت تعتمد ـ خصوصاً في أصول الفقه ـ منطق «الدورة الكاملة»، أيّ أنّ كل عالمٍ فقيه يُفترض أن يقدّم نظرياته وآراءه في موضوعات هذا العلم كافّة، وهذا ما يساعد على ضعف قدرة الإبداع عندما يتضخّم الحجم الكمّي

للعلم؛ لأن الطاقة سوف تنفلش على نطاق أوسع، أما لو ركّز هذا الأصولي نظره على بعض الملفّات الأساسية ليُبدع فيها فيقضي بها عمره، فيما خصّص الآخر نفسه لملفّات أخرى وهكذا في الفقه والحديث.. لكان مجال الإبداع أكبر؛ لأن هناك تركيزاً مكثفاً على دوائر أضيق، فلم يعد هناك اليوم من يؤلّف دورةً كاملة في علم الرياضيات تتناول تمام موضوعاته، نعم يدرُسُه ويطّلع عليه ويملك مفاتيح وروده والخروج منه، أما أن يطالب بالاجتهاد وإبداء الرأي في علمٍ بأكمله، فضلاً عن علوم، فهو ما نراه يضعف قدرة الإنتاج، ونجده مسؤولاً عن بعض أسباب الاجترار المعرفي الذي يملك بعض المظاهر في الأوساط العلمية.

لقد كبُرت العلوم الدينية وتعاظمت، فلو أردنا اليوم أن ندرس نظرية الدلالة في أصول الفقه، فنحن بحاجة للكثير من الدراسات اللغوية الجديدة لنقرأها ونقرأ مساهمات جادّة كتبت في هذا الموضوع ونناقشها ونبني تصوّرات بعد ذلك، لا أن نبقى مع أربعة أو خمسة أصوليين متأخرين نروح ونغدو على موائدهم، وكأنها نهاية التاريخ وخاتمة العقل، مع تقديرنا للعقل الإبداعي النادر الذي حملوه، من هنا كان جهدٌ من هذا النوع بحاجةٍ إلى عمر ووقت، وإلى إبداعات تواكب تطوّر المعرفة.

لو وضعنا يدنا اليوم على دورةٍ أصولية، ثم أخرجنا منها مقدار الإبداع، وتركنا التكرار وتوضيح قول الغير، لما جاوزت مائة صفحة ـ ربما ـ نسبةً إلى عشرة مجلّدات؛ لأن الدراسات تعيش حالةً من الرتابة والتكرارية، فالكثير يعيد نظريات محدودة ويعلّق عليها، وهذا مسؤول عن بعض إخفاق حركة الإبداع في أوساطنا.

من هنا، فالمفترض:

أ ـ تحكيم مضمون الأفكار وجعلها معياراً قبل لغتها، دون ممارسة استخفاف كامل باللغة.

ب ـ عدم الجمود على صيغةٍ واحدة للبحث الفقهي وكأنها صيغة حصرية، بل محاكمة الأفكار طبقاً لمعطياتها لا لشكلها وأسلوبها فحسب.

ج ـ فتح ملفات الجوانب المعرفية الأخرى المتصلة بعلم الشريعة وعدم اعتبارها درجةً ثانية؛ لأنها سوف تلعب دوراً كبيراً في القفز المعرفي وليس المشي العلمي.

د ـ التركيز على التخصّص بمحاور، بدل الانفلاش على علوم؛ لأن العلوم الدينية تطوّرت بشكلٍ مذهل، سيما وأن بعض الموضوعات المستحدثة يحتاج درسها لتبيّن طبيعة الموضوع إلى وقت، فكيف يستطيع فقيهٌ معالجة هذه الموضوعات الكثيرة بأوقات بسيطة إذا أراد أن يكون منصفاً وموضوعياً إلاّ في حالات نادرة وعبقرية ليست هي معيار تقويم العلوم وسيرورتها؟

هـ ـ إدراج بعض الموضوعات الجديدة داخل البحث الفقهي والأصولي المدرسي؛ لأن فيه هذه القابلية، وعدم البقاء أو الإصرار على اعتباره خارج هذا الدرس العلمي.

الفقه الإسلامي ومناهج التصنيف

يودّ كثيرٌ من الباحثين في الفقه الإسلامي أن يصنفوا فيه فيخدموا هذا العلم بما يملكون من طاقات، وقد تطوّرت أساليب التصنيف في الفقه وعلومه، فمن موسوعات فقهية كجواهر الكلام للنجفي والمغني للنووي، إلى مصنفات أقلّ موسوعيةً، إلى رسائل مفردة في الفقه كما في كتاب «الدرر النجفية في الملتقطات اليوسفية» للمحدث البحراني و..

وفي القرن العشرين، بدأ رجال الدين بالتفكير في استخدام وسائل المثاقفة الحديثة، ومن أبرزها المجلات والنشريات والدوريات، فظهرت في بلاد الشام مجلّة «العرفان»، التي كتب فيها رموز كبيرة في الفكر الشيعي، وظهرت في بلاد مصر مجلّة «المنار»، التي ساهم فيها رجالٌ كبار في الفكر السنّي، كما ظهرت في العراق مجلّة «الأضواء»، التي كان للسيد محمد باقر الصدر مساهمةٌ كبيرة فيها، وفي إيران ظهرت مجلّة «مكتب إسلام»، ليشارك فيها من صاروا اليوم من أبرز رموز الفكر الديني في إيران وهكذا.. إلى غيرها من المجلات.

وفي تسعينات القرن العشرين، شهد المشهد الشيعي ثورةً في هذا المجال، فدخلت المجلات الدينية مدخلاً جديداً من حيث الحجم والكمّ والكيف والنوعية، حتى صارت لكلّ علم مجلاته الخاصّة به.

ورغم ذلك كلّه، ومع هذه النهضة الكبيرة، إلاّ أن بعض الأوساط الحوزوية ـ مع الأسف ـ ما زالت تنظر ـ وهو ما يثير العجب ـ إلى دور المجلات الثقافية وورشات العمل الفكرية بالمعنى المعاصر نظرةً دونية، مع أنّه إذا كان بين كلّ عشر مقالات مقالٌ مهمّ، فبين كل عشر كتبٍ فقهية واحد مهمّ أيضاً، وهذا أمرٌ طبيعي.

نحن نرى ـ ويحدونا الأمل ـ إلى أن الأمور ستطوي هذه الصفحة وتلغيها، كما انتهت صفحات في تاريخ الفكري الديني، كيف ندّعي الانضواء تحت لواء مثل السيد الصدر وهو الذي كتب في الأضواء قبل زهاء نصف قرن ثمّ نتعيّب من الكتابة في المجلات الفكرية المعاصرة؟ هل التقدّس هو الابتعاد عن شفافية الأفكار وعرض الذات بصورة واضحة أم هو الاحتماء خلف لغةٍ صعبة منغلقة داخلياً؟

إننا ـ ومن موقفنا التعددي في الفكر ـ نعتقد أن المعرفة الدينية لم تعد حكراً على أحد، وأن المجلّة الفكرية سبيل لنشر هذه المعرفة وسماع أصوات تيارات ومستويات مختلفة في قضايا الفقه وغيره، لكي تنفتح العقول كلّها، ويحصل من تضارب الأفكار مولود نابض بالحيوية والعطاء، وكلّنا اعتقاد بأنّ الكثير ممن ينتقد قد يؤمن بما نقول، لكن ظروفاً قد تمنع القول أو تحول، قال تعالى: ﴿**بل الإنسان على نفسه بصيرة**﴾ (القيامة: ١٤).

نظريّة الإثبات في الفكر الأصولي
وقفات منهجية وتأمّلات

تمهيد

يُدخلنا الحديث عن علم أصول الفقه الإسلامي إلى المجال المنهجي في الفكر الديني، ومن ثم تغدو المحاولات التطويرية أكثر عمقاً وحساسيةً من غيرها، سيما وأنّ علم الأصول علم إسلامي أصيل كما يقول الدكتور حسن حنفي[1]، نبت في عمق الثقافة الإسلامية، وسبقت بدايات مراحله الجنينية عصرَ الترجمات المعروف.

ويكاد يتفق الباحثون على أن الفترة التي تلت عصر محمد باقر البهبهاني ﷺ (١٢٠٥هـ) تعتبر أهمّ مراحل تطوّر علم الأصول الشيعي[2]، فقد نجح الأصوليون في إلحاق الهزيمة بتيّار الإخبارية الجارف، وكان النصر شحنة هائلة قدر الكفاية لدفع هذا العلم للتحليق ـ بعد هزيمة المنافس ـ في ميادينه الداخلية، حتى بلغ أوجه مع الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) والآخوند محمد كاظم الخراساني (١٣٢٩هـ)، في تطوّر منقطع النظير يستحقّ كلّ تقدير وإجلال، بل بلغ ـ على حدّ تعبير الشيخ محمد مهدي شمس الدين ﷺ ـ مرحلةً من التورّم التي تعطي إيحاءً بالتضخّم لكنه أحياناً ذا طابع سلبي، سيما على

---

(١) مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١١ و١٢: ١١٥، ومجلة المنهاج، العدد ١٧: ١٥.

(٢) انظر على سبيل المثال، الشيخ محمّد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي: ٢٢ ـ ٢٣؛ والسيد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٩٠ ـ ٩١.

صعيد إفراط علم الأصول في التفاعل الداخلي المنغلق إزاء العلوم ذات الصلة، وحصول ما يشبه حالة الانفجار الداخلي التي أوسعت مدى حجمه دون أن تترك آثاراً مناسبة تحدّد دوره الحقيقي في عملية استنباط الحكم الشرعي.

ويهمّنا هنا تسليط الضوء على نظرية الإثبات في الفكر الأصولي ومكوّنات هذه النظريّة وعناصرها، لنتفحّص عبرها المَدَيات التي طالها علم الأصول، والأفكار التي قدّمها على صعيد نظرية الإثبات في تطوّراتها الأخيرة، وكذلك الإشكاليات التي تعترض هذه النظرية على الصعيدين المنهجي والتطبيقي معاً، ونكتفي بالتركيز عليها؛ نظراً لحساسيّتها، مضافاً إلى ما أسلفناه سابقاً.

ونقصد بنظرية الإثبات، تلك النظرية التي تُعنى بإثبات صدور النصوص أو الأحداث التي يتمّ التعامل معها على أساس أنّها المصدر الشرعي لعملية الاجتهاد، أي ما يثبت صدور النص الديني أو الحدث ذي الصلة، وقد كان لعلم الأصول إسهام ضخم جدّاً في نظرية الإثبات لا يمكن لأيّ نظرية إثبات أن تتجاهله إذا أرادت الإنصاف والعدالة.

نظرية الإثبات الأصولية وإشكاليّة الانتماء المعرفي

لعلّ أوضح صيغة تكشف طبيعة الإثبات في الفكر الأصولي هي الصيغة التي قدّمها الشهيد السيّد محمد باقر الصدر ﵀[(١)]، فقد ذكر السيد الصدر أن وسائل الإثبات الصدوري على نوعين:

أحدهما: الوسائل الوجدانية، وهي التي تعطي يقيناً بثبوت الحدث أو النص عن المعصوم ﵇.

---

(١) انظر على سبيل المثال، السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٦٥ ـ ١٦٦ و١٨٧.

وأبرز مثال متّفقٍ عليه على الوسائل الوجدانية لإثبات صدور النصوص أو الأحداث هو التواتر الذي درسه علماء الأصول والحديث منذ قديم الأيّام[(١)].

وعلى منوال التواتر الذي يعني تراكم إخبارات المخبرين، يأتي الإجماع في بعض صيغ تبريره، كالصيغة الأخيرة في أوساط علماء الأصول في القرنين الأخيرين، والتي ترى بأن قيمة الإجماع تكمن في قوّة الكشف والدلالة والإنباء عن الواقع التاريخي مما يعود إلى عمليّة يقين موضوعي يدرج الإجماع في سلك وسائل الإثبات الوجداني[(٢)].

لكنّ تضعضع نظرية الإجماع ـ سيما المنقول ـ في الفكر الأصولي على يد الشيخ مرتضى الأنصاري[(٣)]، والإجهاز عليها على يد السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٤١٣هـ)[(٤)]، أدّى ـ حسب رأي بعض الأصوليين[(٥)] ـ إلى بروز وسيلة إثبات جديدة أكثر فاعلية، هي نظرية السيرة، التي قسّمها علماء الأصول إلى عقلائية تقوم على الإمضاء التشريعي، ومتشرّعية تقوم على عنصر الكشف عن موقف المعصوم عليه السلام.

وبذلك تكوّنت لدى العقل الأصولي نظريات التواتر، والإجماع وقد تلحقه الشهرة الفتوائية، والسيرة بقسميها.

---

(١) انظر مدى الاهتمام الأصولي في: الطوسي، العدّة في أصول الفقه ١: ٦٩ ـ ٨٨؛ والذريعة إلى أصول الشريعة: ٤٨١ ـ ٥١٠.

(٢) راجع كشف القناع عن وجوه حجيّة الإجماع، المحقق أسد الله التستري المعروف بالمحقق الكاظمي، الطبعة الحجرية، نشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ص٢٨ ـ ٣٢، فقد ذكر بتفصيل بياناً موسّعاً لهذه المقولة.

(٣) الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول: ١٢٤ ـ ١٦٦.

(٤) السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الأصول: ١٣٤ ـ ١٤١. وانظر له أيضاً دراسات في علم الأصول ٣: ١٤١ ـ ١٤٥.

(٥) السيد محمد باقر الصدر، مباحث الأصول ٢: ٩٣ ـ ٩٧ و١٣١ ـ ١٣٤.

ثانيهما: وسائل الإثبات التعبّدي، وهي جملة الوسائل التي لا تمنحنا يقيناً بصدور النصّ أو الحدث، بل أقصى ما تعطينا الظنّ والرجحان، لكن اعتباراً تشريعياً منحها قيمةً ما سنأتي على ذكرها، ومن ثم صار بالإمكان الاعتماد عليها في إثبات النصوص والعمل وفقها.

وأبرز أنموذج لهذا النوع (الثاني) هو خبر الواحد، وعلى رأي بعض الأصوليين الرافضين لحجية خبر الواحد أو بعض الحجج الأخرى، الظنّ المطلق سيما على نظرية الكشف[(١)].

ومن رحم وسائل الإثبات التعبدي، ولدت فكرة الحجية بمفهومها الأصولي، لتستقلّ عن الحجية بالمفهوم المنطقي[(٢)]، وتبدأ سلسلة من التداعيات النظرية الهامة التي نستهدف فعلاً تحليلها.

اعتقد الأصوليّون بأن حجّية أمرٍ ما غير معنية ـ عادةً ـ بإيصاله لليقين أو الواقع عندما نترك فعلاً حجية اليقين نفسه؛ لأن الحجية بمفهومها الأصولي مبدأ ينتمي إلى دائرة العقل العملي، إذ تعني تنجّز التكليف على العبد ودخوله دائرة مسؤوليته من جهة، وعذر العبد في العمل على تقدير عدم إصابة الواقع في أسوأ الحالات، وهو ما يسمّى: المنجزية والمعذّرية، وَجْهَا الحجيّة.

أمّا الحجية بمفهومها المنطقي، فتعني اشتمال دليلٍ ما على درجة معيارية تسمح بتبنّيه طريقاً إلى الواقع.

إن تكوّن الحجية بمفهومها الأصولي المنتمي إلى دائرة العقل العملي فيما يلزم ويعذر، ينبغي ولا ينبغي، بمعزل عن الحجية بمفهومها المنطقي المنتمي إلى دائرة العقل النظري الهادف إلى تحديد الواقع والإنباء عمّا هو كائن.. أدّى

---

(١) انظر حول هذا الرأي ما شرحه الميرزا محمد حسين النائيني في فوائد الأصول ٣: ٢٢٥ ـ ٢٢٧ و٢٨٠ ـ ٣٠٩.

(٢) انظر حول الحجيّتين: بحوث في علم الأصول ٤: ٢٧.

إلى أن لا يُعنى الأصولي عادةً بوضع معايير على مستوى العقل النظري تحدّد مدى جدوائية سبيلٍ ما لإثبات الواقع، فالنصّ ليس في حقيقته سوى واقع تاريخي، ومن ثَمّ فالحديث عن وسائل لإثباته يعني الدخول في فلك العقل النظري الذي يُعنى بما هو كائن؛ لأن النص كائن في الزمان والمكان، فعندما ينظر الأصولي إلى خبر الواحد بمنظار الحجيّة التعبدية فهو غير معنيّ بمدى إصابة خبر الواحد للواقع، ومن ثم فخبر الواحد عنده ليس وسيلةً لإثبات ما هو كائن بقدر ما هو مخرج تقوم على أساس منه (الماينبغيّات)، ولذلك لا يجد الأصولي حرجاً في التصريح بأن خبر الواحد مثلاً حجّة يجب العمل به والالتزام بمضمونه مع أنه لا تُعْلَم إصابته للواقع؛ لأن الأصولي غير معنيّ بإصابة الواقع، سيما عندما يكون الأساس عنده في حجية الخبر الواحد مثلاً الآيات القرآنية، دون العقل أو السيرة العقلائية.

ولا تعني نظرية الإثبات ـ أصولياً ـ أن الأصولي لا يعير أدنى اهتمام لوسائل الإثبات ودرجة الكشف عن الواقع الموجودة فيها، بل إن كلمات الأصوليين في تحديد فلسفة التعبّد بالظنون وإمكانه تؤكّد أنهم كانوا يلاحظون درجة الكشف المنتمية إلى العقل النظري، ولهذا ظهرت فكرة التزاحم الحفظي بملاك قوّة الاحتمال في الأمارات عند السيد باقر الصدر، وفكرة حجية مطلق الظن حيث يقوم دليل الانسداد على أساس من تقديم الظن على غيره، لا لشيء سوى درجة الكشف فيه والتي تمنحه رجحاناً[1].. لكن مع ذلك لم يكن السبب في تبنّي الأصولي للظنون التي منها خبر الواحد كونها سبيلاً منطقياً

(١) انظر حول نظرية التزاحم الحفظي، محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٠١ ـ ٢٠٦؛ وانظر حول تقديم الظن في دليل الانسداد، المحقق محمد حسين الإصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية ٢: ٢٧٠ ـ ٢٧٤؛ والآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٣٥٦ ـ ٣٦١؛ والميرزا النائيني في أجود التقريرات ٢: ١٢٧ ـ ١٣٩.

لإحراز الواقع، بل لأنها سبيل يقول العقل العملي: إن العمل وفقها يبرئ ذمّة العباد أمام ربّهم، ولو أنّ آيةً قرآنيةً دلّت على حجية حتّى الاحتمال الضعيف لكان كالظن بلا فرق.

ومما تقدّم يتضح، أن نظرية الإثبات الأصولية تنتمي ـ معرفياً ـ إلى معايير العقل النظري في قسم منها كالتواتر و.. وإلى معايير العقل العملي في قسم آخر كخبر الواحد..

إن هذين الانتماءين لا يضرّان بعمل الأصولي، إذ أقصى ما يقوله لك: إن الطرفين حجة إما ذاتياً لحجية القطع، أو تعبدياً لحجية خبر الواحد أو الشهرة الفتوائية ولو أفادت الظن، وهذا التمايز لا يغيّر من وظيفة الأصولي (والفقيه) شيئاً.

إن استهداف الأصولي الوصولَ إلى مبرّءات قانونيّة أمام المولى سبحانه وتعالى تجعل أجوبته متناسقة سليمة، وفي الوقت نفسه بالغة الدقّة، لكن تحوّلاً بسيطاً في الأهداف والوظائف ربما يغيّر من خارطة نظرية الإثبات الأصولية ويخلق أمامها إشكاليات.

لنفرض أننا نريد أن ننظر لنظرية الإثبات بمعيار منطقي يستهدف كشف الواقع، هل سيبقى التقييم واحداً؟!

إنّ ما يسمّى بوسائل الإثبات التعبّدي سيصبح معايير لا قيمة لها نظرياً، وإن كانت ذات قيمة عملية، أي أنه لا يمكن اعتبارها وسائل منطقية ما دامت لا تفيد يقيناً، ونركّز لا يقيناً أرسطياً ولا يقيناً بالمعنى المعاصر، مما قد يسميّه الأصولي اطمئناناً، نعم هي من منظار وظيفي مبرءة للذمّة، لكنها من منظار علمي ليست سوى ظنون كالاستقراء الناقص عند مناطقة أرسطو، والقياس الحنفي عند المذهب الإمامي و..

بل إن مقولة «الإثبات التعبّدي» هي مقولة متناقضة في حدّ نفسها، فإن الإثبات مقولة ترجع إلى تحديد ما هو كائن، والتعبّدية مقولة تنتمي إلى عالم الفعل والسلوك، فلا معنى لاجتماع المفردتين من وجهة نظر العقل النظري،

ومن ثم فلا مبرّر لتكوين هذا المصطلح إلا على ضوء مفهوم الحجية بمعناه الأصولي، حتى لو حاول مثل السيد الخوئي إعطاء عملية الإثبات بُعداً عملانياً بادعاء أنّه يشمل الإثبات التنجيزي والتعذيري[1]، فإن هذه المحاولة التي ذكرها في سياق دفاعه عن بعض تعريفات علم الأصول، إنما يمكن تصحيحها على أساس دلالة لفظية ـ ولو مجازية ـ للكلمة بمعونة العقل العملي، لا على أساس مفهوم الإثبات نفسه فيما يعنيه من دلالة علمية.

وبناءً عليه، إذا أردنا أن نتعامل مع ما بأيدينا من وسائل وأدوات للوصول إلى هدف معرفي لا عملي، فلن يمكننا اعتماد وسائل الإثبات التعبّدي، وستظهر أمامنا مواقف جديدة نذكر نماذج لها:

الأنموذج الأوّل: العلاقة التي تربط النص القرآني بالنص الحديثي، فقد تبنّى أغلب علماء الأصول ـ سيما المتأخرين منهم[2] ـ موقفاً يقول: إذا حصل تعارض بين نصّ قرآني عام أو مطلق وبين مخصِّص روائي أو مقيِّد كذلك، وهكذا بين الحاكم والمحكوم[3] والأظهر والظاهر.. فإن النص الروائي

---

(١) الخوئي، محاضرات في أصول الفقه ١: ٩.

(٢) يميل أغلب علماء الأصول المتأخرين إلى هذا الرأي، منهم الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني في كتابه معالم الدين وملاذ المجتهدين، المقدّمة في أصول الفقه: ١٤٠؛ والمحقق الحلي في معارج الأصول: ١٤١ ـ ١٤٢؛ والمحقق العراقي في نهاية الأفكار ٢: ٥٤٨ ـ ٥٥٠؛ والسيد الخوئي في محاضرات في أصول الفقه: ٥: ٣١٠؛ والآخوند الخراساني في كفاية الأصول: ٢٧٤ ـ ٢٧٦؛ لكن السيد المرتضى والشيخ الطوسي رفضا ذلك، انظر الناصريّات : ٢٧٦؛ والذريعة ١: ٢٨٠ ـ ٢٨١ و٣١٦ و٥٥٤؛ والعدّة ١: ١٠٥ و١٤٥ و٢٤٤. نعم للمحقق الحلي قول في الرسائل التسع بعدم جواز التخصيص، انظر الرسائل التسع، المسائل العزية الأولى: ١١٤ و١٧٢؛ ومال إلى التوقف في هذا الموضوع الفاضل التوني في الوافية: ١٢٦.

(٣) تعني نظريّة الحكومة أن أحد الدليلين يمكنه أن يوسّع من مدلول الدليل الآخر ومفاده أو يضيّق منه أو ما شابه في عمليّة تعبّدية لا حقيقيّة، فإذا قال المولى: وحرّمَ الربا، ثم قال: لا

يقدّم، نتيجة قانون المطلق والمقيّد، والعام والخاص، والحاكم والمحكوم و..

وهذه النتيجة صحيحة وفق معايير العقل العملي والحجية الأصولية؛ لأن الأصولي ينظر إلى النص القرآني والروائي بمنظار الحجية الأصولية فيراهما حجة متساويان في هذا الوصف، ومن ثم لم يعد يعنيه درجة الكشف في إثبات الأوّل أو الثاني، فيطبّق عليهما معاً قوانين التخصيص والتقييد و..

نعم، عندما يكون النص القرآني يقيناً في الصدور والدلالة معاً لا يقف في وجهه حينئذٍ نصّ حديثي، لأن جعل طريقٍ ما حجةً بالمفهوم الأصولي يقوم على امتيازه بدرجة كشف عن الواقع ولو ناقصة كما أشرنا سابقاً، ومع معارضة الحديث للقرآن القطعي الدلالة يفقد الحديث قوّة الاحتمال ويغدو مضمونه على الأقل بدرجة الصفر في المائة، إن لم نقل إن صدوره عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو الإمام عليه السلام يكون كذلك، كما تفيده بعض الروايات[1].

إلا أن هذه النتيجة لا تبدو صحيحةً عندما نتحدث بآليات العقل النظري، ونتعامل مع النصوص على أساس اكتشاف واقع لا تبرءة ذمم، أي لنفرض أنفسنا غير مسلمين وإنما مجرّد باحثين حول النظرية الإسلامية في

ربا بين الوالد وولده، فإن نفيه للربا في النصّ الثاني ليس نفياً حقيقياً؛ لأن الربا موجود بين الوالد وولده في الخارج من الناحية الواقعية، وإنما هو نفي تعبّدي اعتباري في محاولةٍ لنفي حرمة الربا نفسها. ويعدّ الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) مؤسّس نظرية الحكومة، وإن كان البحث التاريخي يشير إلى أن الشيخ محمد حسن النجفي (١٢٦٦هـ) صاحب كتاب جواهر الكلام قد أتى على هذا المفهوم ـ ولو بشكلٍ أوّلي ـ في كتاباته. لمزيد من الاطلاع على شرح المصطلح وأقسامه. راجع: صنقور، المعجم الأصولي: ٥٤٢ ـ ٥٥٠.

(١) محمّد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠ ـ ١١١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٩، ح١٢، ١٤.

موضوع ما، إن وجود نصوص ظنية لا يسمح لنا بأن ننسب مضمونها إلى الدين الإسلامي حتى لو قلنا إن الإسلام عذر أتباعه في اتباعها للضرورة وفقد أساليب الإثبات، لكنها على أي حال ليست وسائل علمية لباحث محايد لكي يكتشف النظرية الإسلامية الحقيقية.

وبناءً عليه، فإذا فقدت المعيار السليم في إثبات صدور النص، فلا معنى لأن تعارض النص القرآني المفروض ثبوت صدوره يقيناً حتى لو كانت دلالته ظنية؛ لأن الدلالة فرع الدالّ من حيث أصل وجوده، فلا معنى لتطبيق قوانين الدلالة على نصّين لم يثبتا معاً بل ثبت أحدهما فقط.

وهذا معناه، أن الباحث عن النظرية الإسلامية ـ معرفياً ـ لا يمكنه تبنّي وسائل غير معتبرة منطقياً، نعم بإمكانه القول: إن الإسلام سمح لأتباعه بأخذ بعض الطرق غير اليقينية لضرورات، وهذا الأمر قطعي ومؤكّد عند من ثبت عنده أن الإسلام فعل ذلك، وإذا تمّ لنا ذلك، كان من المنطقي الحديث عن اجتهاد نظري، أي اجتهاد يعتمد وسائل الإثبات المنطقي، والهدف من هذا النوع من الاجتهاد تكوين صورة عن الإسلام تغدو كلها منطقية أكيدة.

هذه الصورة المؤكّدة قادرة ـ رغم صغر حجمها، قياساً بدخول السبل الظنية إلى الاجتهاد ـ على أن تكون معياراً لوزن الكثير من معطيات الظنون اللاحقة، تماماً كما نطرح الأحاديث عندما تعارض نصّاً قرآنياً قاطعاً..

وهذه الآلية تناظر المقولة التي طرحها بعض الأصوليين في فهم ظاهرة تعارض القرآن والحديث على أساسٍ من التعارض الروحي الذي يضع حديثاً في طرف ومكوّناً مفهومياً قرآنياً في طرف فلا يجده يتناسق معه، أي تعارض الحديث مع التصوّر القرآني العام لا مفردة من مفردات الآيات[١].

الأنموذج الثاني: وفي تداعيات المنهج النظري لنظريّة الإثبات تأتي فكرة

---

(١) بحوث في علم الأصول ٧: ٢٣٣ ـ ٢٣٥.

إسناد المعطيات الظنية إلى المولى سبحانه وإلى الدين والإسلام، فقد حاول علماء أصول الفقه تبرير هذا الإسناد عبر آليات كلها تنتمي إلى مفهوم الحجية بالمعنى الأصولي[١]، ومن ثم فعملية الإسناد هذه لا تبدو صحيحةً معرفياً عندما يراد الاعتماد على وسائل ظنية لا تبلغ درجة اليقين أو الاطمئنان، إلا على نوع من التسامح والتساهل.

وهذا ما يعني أن الخطاب الديني عموماً مطالب بتبنّي آليات تنأى بنفسها عن النسبة إلى الإسلام عندما تكون السبل غير أكيدة معرفياً، ومن ثم فينبغي عدم الاشتباه وخلق التباس في الذهن الجماعي يداخل بين المعطيات المنتمية إلى عالم الحجية الأصولية وتلك المنتمية إلى الحجية المنطقية، الأمر الذي يخفّف من حدّة بعض الإشكاليات العالقة في الخطاب الديني، من أبرزها إضفاء القداسة ومنح سمة الواقع على مجموعة من الاجتهادات الفقهيّة.

ولا تبدو المحاولة التي طرحها الميرزا محمد حسين النائيني (١٣٥٥هـ) في تفسير نوعية الحجية الممنوحة للظن الآتي من خبر الواحد مثلاً، والتي تقول بأن المشرّع يعتبر الظنّ علماً في نحو من التعبّد، إن هذا الاعتبار التشريعي، لا يغير من واقع الأمر شيئاً حتى عند صاحب هذه النظرية، لأن النائيني يرى هذا الاعتبار على صعيد تقديم أخبار الآحاد تشريعاتٍ لا إخبارات، مما يدلّ على أنه لا يريد في مستوى العقل النظري تحويل الظن إلى علم، بل يريد ذلك في مستوى العقل العملي فقط، ولهذا لم يوافق النائيني على حجية خبر الواحد ولا مطلق الظنّ في الأمور الاعتقادية[٢]، وحتى تلميذه السيد الخوئي ـ أشهر أنصار مدرسة النائيني ـ عندما حاول معالجة علاقة الحجية بالموضوعات التاريخية سعى لربط الموضوع بقضايا تتصل بالجانب

---

(١) انظر دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ٨٢ ـ ٨٣.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٣٢٤.

العملي فقال: إنّ الحجية التي نمنحها للظن كخبر الواحد يمكن أن تنفعنا في مجال القضايا التاريخية عندما يمكننا على أساسها الإخبار بما يفيده الخبر بحيث لا يعود هذا الإخبار كذباً محرّماً شرعاً، لا أنّ الحجية لخبر الواحد تجعله ذا اعتبار منطقي يمكن الاعتماد عليه وتحصيل نتائج تاريخية، بل هدف الخوئي كان مجرّد الفرار من الحديث الكاذب شرعاً، وهو ما جعله يربط المسألة بنظرية النائيني في جعل الظن علماً، على أساس أن الكذب هو الإخبار عن غير علم فقد حصل علم تعبّدي بقطع النظر عن المعلوم وتحقّقه وثبوته في الواقع التاريخي[1].

نظام الحجية الأصولية وحل إشكاليات الواقع

ما تقدّم كان حديثاً حول البعد المعرفي من نظرية الإثبات الأصولية في شقّها التعبّدي خاصة، لكن ثمة جانب آخر لفكرة الحجية الأصولية يحتاج إلى تفكير، وقد أطلّ عليه علماء الأصول إطلالةً نظريةً فوقية، أي إطلالة تصاحب عملية التفكير ولا تواكب واقع الأمور في الخارج.

ففي أواخر القرن الثالث الهجري ظهر أبو جعفر محمّد بن عبدالرحمن بن قبة الرازي، ليثير إشكاليات على اتّباع الظن في الاجتهاد بشكل كلّي، وقد أحدثت إشكاليات ابن قبة زوبعة، ومن ثم سيطرت على البحث الأصولي إلى يومنا هذا.

ولكي نطلّ على طبيعة المعالجة الأصولية للمشكلة التي نحن بصددها، من المناسب الإشارة إلى أنموذج مما أتى به علم الأصول على هذا الصعيد، فقد نُسب إلى ابن قبة القول: بأنه من المستحيل أن يأمرنا الشارع سبحانه باتّباع الظن في الشريعة؛ إذ إن السبل الظنيّة قد تصيب الواقع وقد تخطؤه،

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٢٣٩.

فإن أصابته سلمنا وتمّ الأمر، وإن أخطأته وقعت مشكلة، فإذا كان الواقع التشريعي هو الحرمة كان الترخيص الذي أفادنا به الظن قد أوقعنا في مفسدة الحرام الحقيقي، وإن كان الوجوب كان ما قاله لنا الظن ـ خطأً ـ من الترخيص في الترك سبباً لفوات مصلحة العمل بالواجب، ولا يمكن للمولى سبحانه أن يشرّع العمل بالظن ما دام يفضي إلى فوات مصلحة على العباد أو الوقوع في المفسدة، وهذه هي الإشكالية التي عرفت في الأصول لاحقاً بـ: «شبهة نقض الغرض»[١].

وفي إطار المعالجة الأصولية لهذه الإشكالية وغيرها أيضاً ظهرت نظريات يهمنا ـ سريعاً ـ الإشارة إلى اثنين منها فقط:

١ ـ **نظرية المصلحة السلوكية**: وهي النظرية التي طرحها الشيخ الأنصاري ودافع عنها مفصّلاً، وتقول: إن العمل وفق الطرق الظنية كخبر الواحد عندما يجعله الله تعالى طريقاً معتبراً وحجّة، هذا العمل وهذا الانصياع للسبل الظنية هو في حدّ نفسه يشتمل على مصلحة، وهذه المصلحة تجبر تلك المصلحة التي فاتتنا جراء خطئ السبيل الظني في إصابة الواقع وما شرّعه الله حقيقةً، كما تعدّل الموقف إزاء المفسدة التي وقعنا فيها أيضاً[٢].

---

(١) لعلّ أقدم نسبة لابن قبة ما ذكره المحقق الحلي في كتابه معارج الأصول: ٢٠٣ ـ ٢٠٤، وقد تعرّض لهذه المقولة أكثر علماء أصول الفقه من السنّة والشيعة، وتنسب مقولة ابن قبة أيضاً ـ وهو معتزليّ تشيّع فيما بعد على المذهب الإمامي كما يذكره أبو العبّاس النجاشي في رجاله ٢: ٢٨٨، الرقم: ١٠٢٤ ـ إلى الجبّائي وجماعة من المتكلّمين، كما فعله الإمام الآمدي في كتابه الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٦٠، وإن كان هناك نقاش في صحّة إطلاق النسبة للجبّائي، كما يذكره الدكتور محمد حسن هيتو، محقّق كتاب التبصرة في أصول الفقه للإمام أبي إسحاق الشيرازي، انظر التبصرة: ٣٠١، الهامش رقم ١.

(٢) راجع: فرائد الأصول ١: ٧١ ـ ٧٥.

٢ ــ **نظرية التـــزاحم الحفظي**: وهي النظرية التي أسهب فيها الشهيد محمد باقر الصدر حين قال: بأن المولى سبحانه حينما تضيع سبل اليقين بالأحكام الشرعية أمام العباد، لا يجدُ بُدّاً من موازنة أموره للحفاظ على أكبر قدر ممكن من تلك المصالح التي ضاعت عليهم أو حمايتهم من أكبر قدر ممكن من المفاسد التي قد يقعوا فيها نتيجة ضياع الأحكام الشرعية بالنسبة لهم.

إن المولى يشرّع العمل ببعض الظنون؛ لأنه يرى بأنها أكثر السبل ضماناً لتحصيل المطلوب، وإلا فإذا أطلق العنان ضاعت المصالح والمفاسد[1].

وهذه المحاولات التي ذكرها علماء أصول الفقه لحلّ مشكلة العمل بسبل الظن في الشريعة، لا ريب في اشتمالها على خصوصيتين:

الأولى: إنها قادرة ـ في الجملة ـ على امتلاك عنصر الانسجام النظري الداخلي، وهذا العنصر رهين للدراسات الأصولية في هذا الصدد، أي أنها ليست نظريات (لا أقل واحدة منها أو ما قد يلفّق) متهافتة أو قريبة للسفسطة، بل إنها منطقية وموزونة ومحتملة جداً.

الثانية: إنها نظريات أتت الدرس الأصولي عقب إثبات أن المشرّع سبحانه قد أمرنا بالعمل بالظنون في الشريعة، أي أنّ الأصولي لمّا ثبت عنده ــ بالآيات أو غيرها ــ أن المشرّع أعطى الحجية لخبر الواحد أو.. أراد الفرار من إشكاليات ابن قبة ومن بعدَه، أمّا لو لم يثبت حجية أيّ طريق ظني، فالأصولي ربما يبحث هذا الموضوع من باب زيادة المعرفة ومتابعة الموضوعات المثارة.

وبعبارة أخرى، يغدو الأصولي معنياً بتقديم حلول عندما يثبت عنده أن المولى أعطى الحجية فعلاً، فلكي يتمّم نظرية الحجية أراد حلّ عقبات ما يسمّى مرحلة الثبوت والإمكان، وهذا معناه أنّ هذه النظريات لا تريد أن تؤكّد

---

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٢٠١ ـ ٢٠٦.

أن الواقع كان كذلك، وأنّ تشريع المولى سبحانه سياسةَ العمل بالظنون كان لأجل المصلحة السلوكية أو التزاحم الحفظي أو المصلحة في الجعل لا المتعلّق كما هو رأي الخوئي[1].. لأن الأصوليين لم يقيموا أدلةً على أن نظرياتهم هي الواقع عينه، بل كان هدفهم رفع الاستحالة المفترضة في كلمات ابن قبة وأنصاره في أن يشرّع المولى العمل بالظنون، وكان يكفي الأصولي لتبديد شبح الاستحالة هذه أن يقدّم تصوّراً منسجماً يؤكّد فيه أن المولى حينما شرّع العمل بالظنون ـ كخبر الواحد ـ لم يكن في عمله قبح أو تناقض أو.. لأن تشريع العمل بالظنون يمكن أن نتصوّره أمراً منطقياً في صيغة المصلحة السلوكية أو..

ولكن تصوّر منطقيّته كذلك لا يعني أنه ليس هناك من صيغةٍ أخرى ممكنة أيضاً؛ لأن الأصولي كان يكفيه صيغة واحدة لرفع الاستحالة، دون أن تعني صيغته احتكار عامّة الصيغ التي يمكن أن يحصل عليها العقل البشري ولو في المستقبل؛ نعم لو قدّم الأصولي دليلاً حصرياً ينفي فيه أيّ صورة أخرى على الإطلاق لربما تمّ له احتكار الصيغ، لكن هذا ما لا تساعد عليه كلمات الأصوليين وعامتهم.

وبناء عليه، يظهر بوضوح أن الأصولي اعتكف في داره وخرج بعرض صورة إمكانية لعملية تشريع اتّباع بعض الظنون، ولم يكن مضطراً أصلاً لملاحقة الواقع ومفردات الشريعة ليتأكد فعلاً أنّ شيئاً مما قاله قد حصل فعلاً، لما أشرنا إليه، وكان الأصوليّ بذلك قد أنجز مهمته بدقة عالية وضمن صيغ منطقية منضبطة، بيد أنها صيغ أسقطت من الأعلى، أي من أفق العقل في تجريده وتحليله للقضايا، ولم تنبع هذه الصيغ من الواقع أبداً في عملية استقرائية، وهذا أمرٌ لا يؤاخذ عليه الأصولي البتّة؛ لأن الاستقراء هنا غير ممكن في أغلب الحالات؛ لأن الفرض أننا لا نعرف الأحكام الواقعية حتى

---

(١) راجع: مصباح الأصول ٢: ١٠٨ ـ ١١١.

نقيس نظرية التزاحم الحفظي ـ مثلاً ـ قياساً ميدانياً.

وما دامت القضيّة على هذه الشاكلة، فإن من الممكن أن تصطدم نتائج الاجتهاد القائم على حجج بالمفهوم الأصولي بإشكاليات على أرض الواقع، ومن ثم يبرز التساؤل الذي يقول: ماذا نفعل عندما نرى بأمّ عيننا اصطدام النتائج الفقهية بالواقع وإنتاجها مشكلات وليس حلولاً لشؤون الحياة؟ إن براءة الذمّة من العمل بالحجج الأصولية، وكون تشريع هذه الحجج أمراً ممكناً ـ للمصلحة السلوكية أو غير ذلك ـ لا يغمض أعيننا عن مشكلات الواقع، فإذا كنا نريد من الشريعة مصالح الدنيا والآخرة فكيف يمكن أن نحلّ مشكلات الواقع الناجمة عن اجتهادات فقهية بمجرّد تقديم افتراض ممكن ليس من دليل يثبته؟ وإذا كان المشرّع يرى صلاحاً بالتأكيد من وراء تشريعه الحجية الأصولية لبعض الظنون مما يكشف عن وجود مصلحة حتى لو لم نرها، فإن السؤال ينعقد: هل أن تشريع الحجية لخبر الواحد مثلاً يمتدّ لما إذا رأى العقل الإنساني مفسدة مقطوعاً بها بالنسبة له في تطبيق حكم فقهي على الواقع؟ وهل يمكن القول في درجة سالفة أن مبدأ تشريع الحجية هو مبدأ مقيّد بعدم إحراز العقل مفاسد ميدانية إحرازاً قطعياً في حدود اطلاعه بدل أن نقول بإطلاق الحجية ثم تقييد نفس الحكم المعطى بخبر الواحد بموارد عدم الفساد نتيجة قواعد الضرر والحرج و..؟

والسبب في عمليّة التقييد هذه، أن تشريع الحجية للطريق الظنّي كان بهدف الحفاظ على المصالح وتجنّب المفاسد ضمن الحدّ الأعلى، فإذا لوحظ في امتداد هذه الحجية ـ ولو زمانياً ـ نقضٌ لهذا المبدأ فإن الحجية يجب أن تتقيّد، وهذا التقيّد متحرّك، لأنّ ملاحظة الأضرار الناجمة أحياناً عن العمل ببعض الظنون أمرٌ متحرّك، فربما يكون حكم معطى بالخبر مؤدياً لذلك في زمان دون زمان، أو في حال دون حال.

ولكن هذا المنهج قد يخضع لمناقشات عديدة، أبرزها أن عملية التقييد إذا جاءت في مضمون الرواية على نسق التعامل مع قاعدة لا ضرر، فإن

الحجية الثابتة للخبر لن تفضي إلى محذور، ومعه فلا حاجة لتقييد الحجية ما دامت التقييدات الأخرى كافية.

لكن هذا لا ينفي الإشكالية التي نستهدف بيانها هنا، وهي أنّ نظام الحجج الأصولية، قد لا يحلّ مشكلة وربما لا يعطي نظرية متكاملة؛ لأنّه غير معني بالواقع كما أشرنا وإنما ببراءة الذمم، وهذا معناه أن من الخطأ استخدام خطاب ديني يدّعي تقديم حلول للبشرية ضمن صيغ إطلاقية جازمة، لأن موازين الاجتهاد الفقهي لا تتحمّل خطاباً كهذا حتى لو تحمّلته الأصول المعرفية للخطاب الديني عموماً.

إن انعزال نظم الحجية الأصولية ـ بل بما يشمل الأصول العملية أيضاً ـ عن الواقع، وظهور فكرة الحكم الظاهري في مقابل الحكم الواقعي، يجب أن يأخذ امتدادته الطبيعية، وإن نظريات الجمع بين الواقع والظاهر يجب أن تجعلنا نقرّ بأن نظام الفقه الإسلامي في عصر الغيبة نوع نظام يحقّق الحدّ الأدنى من الأضرار، لكنه ليس ما يؤكّد أنه لو عمل به الناس لتلاشت مشاكلهم وحققوا التقدّم في كلّ ميادين الحياة دونما نقص أو خلل، ولهذا حاول السيّد محمد باقر الصدر في «اقتصادنا» تبرير إجراء عمليات تلفيق بين الاجتهادات للتوصّل إلى نظرية فقهية متكاملة[1]، لأن نظام الحجج يفصل اللازم عن الملزوم ويفرّق بين المؤتلفات.

ولا يعني ذلك ـ إطلاقاً ـ أيّ عمليات نقد للشريعة أو تطبيقها، بقدر ما نستهدف إعادة تكوين الخطاب الإسلامي وفقاً للنظم المتوفّرة في الاجتهاد الفقهي.

وعلى ضوء ذلك، تبدو القضية السالفة مرّةً أخرى، من الضروري

---

(١) الصدر، اقتصادنا: ٢٩٢ ـ ٢٩٩.

التفكير في حلول لتلك الإشكاليات التي تخلقها بعض الأحكام الشرعية دون إسناد المشكلة دائماً وفقط إلى خراب المجتمع وانحرافه، كما ودون قدح في الشريعة ونظمها، وهذا التفكير يجب أن يأخذ بعين الاعتبار أن نُظم الاجتهاد في علم أصول الفقه نظمٌ تتقبّل مشكلات كهذه، ومن ثمّ قد يكون من اللازم تبنّي أحد طريقين:

الأوّل: قصر النظر على مفاهيم أصول الفقه في الحجية، والقول: بأنّ علينا العمل بما ألزمتنا به الحجج وما هو مبرئ للذمّة أمام ربّنا حتى لو رأيناه يخلق لنا مشكلات عديدة، ربما نتفادى بعضها ببعض القواعد الحاكمة كقاعدة لا ضرر ولا حرج و..

والسبب في ذلك، أن ما نفترضه مشكلةً ربما يكون خطأ في التحديد، وأنّه حيث لا تنجلي لنا الملاكات في كلّ أبعادها فقد نحسب بعقولنا الناقصة ما ليس بمشكلةٍ مشكلةً.

الثاني: السماح للعقل الإنساني بالتدخّل حتّى لو لم تُسعفه قواعد: لا ضرر، ولا حرج، ولا.. وذلك بادعاء أن العقل ـ على نقصه ـ أسندت إليه في الفقه الإسلامي صلاحيات تشخيص خطيرة، فلماذا لا نسمح له هنا بالتدخل لوضع حدّ لبعض المشكلات؟

وبين هذين السبيلين يطالب البحث الأصولي باعتماد جواب مقنع، دون أن يضع الإنسان رأسه في الرمل أو يحاول الفرور بعقله أكثر ممّا ينبغي.

نظريّتا الإجماع والتواتر ونواقص الإثبات الميداني

كان للإجماع في نظرية الإثبات الأصولية دور بالغ في الاستنباط، وقد ظهرت منذ السيد المرتضى (٤٣٦هـ) والشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) اتجاهات في تفسير عنصر الإثبات في الإجماع، فمن الإجماع الدخولي إلى الإجماع اللطفي إلى الإجماع الحدسي الكشفي.. فلسفات منهجية أصولية لتأكيد قيمة الإجماع

وسيلةً تمنح اليقين بصدور الأحكام من المشرّع[١].

ولا مجال لنا فعلاً لدراسة نظرية الإجماع بما لها من امتداد في الفكر الأصولي، والإسلامي عموماً، كما وما لها من دور، إلا أن أكثر الصيغ تطوّراً لهذه النظرية هي الصيغ التي تبناها الأصوليون في القرون الأخيرة، وتقوم فكرة الحجية المنطقية في الإجماع على أساس تراكم الاحتمالات الناتجة عن تبنّي كل فقيه موقفاً ما من المسألة الشرعية، وبتظافر عدد الفقهاء ونوعيّتهم ينشأ عند الفقيه حدسٌ بتبنّي المشرّع للمعطى نفسه، أو ما يسميه البعض: توالد موضوعي يعقبه توالد ذاتي يؤدّي إلى اليقين[٢] بما يسمى عندهم: معقد الإجماع، أي تلك النقطة التي التفّت حولها مواقف الفقهاء.

ولسنا بصدد الحديث عن المبدأ من الزاوية النظرية، فإن الإجماع على أساس الحدس وتراكم الاحتمال[٣] يمكن أن يفيد اليقين، وليس من خلل منطقي في ذلك، أي من تناقض داخلي، لكن نظرية الإجماع الأصولية بوصفها عماداً من أعمدة الإثبات الأصولي، لم تلاحظ على الدوام الإشكاليات الميدانية لتكوّن الحدس بوصف علم الأصول برمّته علماً آلياً يخدم العمليّة الفقهيّة الميدانيّة، بل تعاطت مع الموضوع من زاوية لا شعورية، مفترضةً أن ليس من

---

(١) انظر الصيغة المبسّطة لهذه الاتجاهات عند الشيخ محمد رضا المظفّر في «أصول الفقه» ٢: ١٠١ ـ ١٠٤.

(٢) وهي نظرية المذهب الذاتي في المعرفة التي طرحها السيد محمد باقر الصدر وفقاً لقانون الاحتمال الرياضي، انظر بحوث في علم الأصول ٤: ٣٠٩ ـ ٣١٤.

(٣) يجب أن نلفت النظر إلى أن مصطلح تراكم الاحتمال مصطلح ينتمي إلى أصول السيد باقر الصدر، أمّا مصطلح الحدس فهو ينتمي إلى مرحلة أسبق مع الشيخ الأنصاري والآخوند الخراساني والميرزا النائيني والمحقق العراقي و.. لكن فهمنا للرأيين واحد، غاية ما في الأمر أن الشهيد الصدر حاول تحليل عملية الحدس والكشف، ووضع ضوابط علمية رياضية لها؛ لذا فهو ينتمي إلى تيّار الحدس لكن بصيغة متطوّرة.

الضروري الحديث عن ضوابط في هذا الموضوع، وأبلغ ما كان هو الحديث عن وصف التقدّم الزمني في المجْمِعِين وما شابه ذلك.

غير أنّ مشكلة المشاكل في نظرية الإجماع لا تنبع من عنصر التراكم فحسب حتى ندرس هذه المراكمة ونحلّل إفادتها اليقين، وإنما ـ أيضاً ـ من عنصر وحدة الاحتمال التي يجب أن تدرس خارج إطار النظريات الرياضية، وإنما في التحليل النفسي والتاريخي والاجتماعي للتراث عموماً.

إن رأي فقيهٍ ما ـ كالشيخ الطوسي أو العلامة الحلّي ـ هو الوحدة التي نحتاج إلى مثيلاتها لخلق عنصر مراكمة الاحتمال، لكن الباحثين يبدؤون بالافتراق والانفصال عندما يراد تحديد قوّة الدلالة المنطقية في رأي هذا الفقيه، فعندما يحمل الباحث تصوّرات مثقلة بالقداسة والهيبة حول شخصية هذا الفقيه، فإن درجة كشف موقفه عن الحكم الشرعي ستغدو كبيرة، ولنستخدم تعبيراً رياضياً فنقول: تغدو ١٠%. إن القراءة التبجيلية والتقديسية للتراث تعطي تصوّرات من هذا النوع عن مفرداته، ومن ثم يغدو كشف الإجماع عن الواقع التشريعي ممكناً في ظلّ هذا المناخ الطبيعي الدافئ؛ لأن العثور على خمسة عشر فقيهاً يتبنّون الرأي نفسه يسمح ـ ضمن عملية حسابية ـ ببلوغ حالة الاطمئنان ما دامت الوحدة التي ننطلق منها هي الـ ١٠%.

أما حينما ينطلق الباحث من عقلانية نقدية، ومن موقف الناقد للتراث عموماً، ويغدو قابعاً في مخياله في السياج المحكم الذي تخلقه القراءات التاريخية بالمعنى المعاصر للكلمة، وتزول عنده مفاهيم القداسة والعظمة، والهالة التي تصنع حول الأفراد و.. فإن هذا المناخ لن يساعد أبداً على تكوين وحدة احتمال قوية وقادرة ــ بمعونة عنصر المراكمة ــ على التفاعل التصاعدي لبلوغ درجة اليقين، إن أنموذجاً واحداً كفيل بأن يوضح لنا الصورة ههنا، تلك الفكرة التي تقول بأن الطبقات اللاحقة من الفقهاء كان ينتابها ـ ولو جزئياً ـ عقل مستقيل، فتذهب إلى ما ذهب إليه الأقدم منها في نوع من الاتكالية على الدوام تعزّزها ـ نفسياً ـ المواقف السابقة المؤيّدة، وتزيل عنها شبح القلق

والاضطراب، إن العقل القداسي لا يمكنه أن يقبل بفكرة كهذه، لأن فيها نوعاً من القدح بعظمة شخصيات ذات طابع مقدّس، ومن ثم فكل فقيه هو في موقفه باحث مستقل لا معنى للعقل المستقيل فيه، أما العقل الحداثي فهو يرى بأن هذا الأمر طبيعي للغاية، بل ينظر بعين النقد للكثير من المواقف انطلاقاً من مناخات معاصرة سياسية أو.. مما يبعد الموقف الفقهي عند هذا الفقيه عن صيغته العلمية المحض، الأمر الذي يخفّف من قوة الاحتمال فيه، ويبطئ من حركة اليقين التصاعدية.

إن علم الأصول لم يكن معنياً بهذا الواقع الذي لا يمكن الزعم بأنه استثناء بل هو الأعم الأغلب، ومن ثم فإطلاق الكلام في نظرية الإجماع من الزاوية النظرية المحض يغدو أمراً مفارقاً للواقع الاجتهادي لا متماهياً معه، عندما يجري ـ على الأقل ـ التخفيف من كثافة العقل القداسي.

وفي أنموذج آخر دالّ ومعبّر، الحديث عن إجماعات لا تطال الدائرة الإسلامية، لماذا لم تكن مواقف علماء السنّة ذات درجة احتمالية إلا عندما يراد الاستنصار بها في سياق جدل، وهكذا مواقف فقهاء الشيعة بالنسبة إلى الفقه السنّي؟

إن الجواب عن هذا السؤال ربما يكون في اللجوء إلى اختلافات جذرية في الأصول الموضوعة في العلوم الدينية عند الطرفين كالقياس والاستحسان و.. وهي أصول كان من الطبيعي أن تولّد معطيات فاقدة للأهمية بتاتاً عندما يكون الأصل الموضوعي مرفوضاً بالكلية.

إلا أن هذا الجواب ـ رغم سلامته ـ لا يصلح حلاًّ شاملاً، وتفسيراً كاملاً للسبب، كما أسلفنا سابقاً، إن عنصر فقدان الثقة كان أحد الأسباب الرئيسية لاستبعاد موقف هذا الفقيه أو ذاك، وفقدان الثقة عنصر ينتمي إلى الدائرة الثقافية العامة التي يجب تحديد أطرها، مقدمةً لقياس درجة الوحدة الاحتمالية.

ومعنى ما نرومه شبيه بفكرة الإجماع المدركي الذي يعني حصول

الإجماع فعلاً مع وجود مستند نصّي أو عقلي تأكّدنا اعتماد المجمعين عليه بل حتى لو احتملنا ذلك، فإن الإجماع يفقد قيمته تبعاً لهذا الوضع؛ لأن المجْمِعِينَ - بناءً عليه - لن يمتازوا عن فقهاء الطبقة اللاحقة إلا بعملية استنتاج من النص ربما يختلف معهم فيها الفقهاء المتأخّرون، وهذا الاختلاف هو حقّ طبيعي مشروع لهم بحكم الإقرار بانفتاح باب الاجتهاد بعد عصر النص.

إن المتأمّل في مدرسة السيد أبي القاسم الخوئي الفقهية - كمثال - يرى بوضوح تطوّراً ملحوظاً على هذا الصعيد، فكتبه: مصباح الفقاهة، والمستند، والمعتمد، وغيرها، ينسف الخوئي فيها الأغلبية الساحقة من الإجماعات التي استدلّ بها على حكم شرعيٍّ ما ضمن مقولة مدركيّة الإجماع أو احتمال المدركيّة، وقد أدّت تطبيقات الخوئي - إذا أردنا أن ندرسها ميدانيّاً - إلى تنحية الإجماع جانباً، رغم أنها - أي التطبيقات - لم تستطع أن تبلغ مرحلة الإفتاء، بل انحصرت في مرحلة الدرس العلمي لتحلّ في مرحلة الإفتاء محلّها فكرة الاحتياط الوجوبي.

وهذا معناه أنّ نظرية الإجماع الأصوليّة ستغدو نظرية غير ذات بال وفقاً لتطبيقات مدرسة الخوئي والمناخ الذي سارت ضمنه هذه المدرسة، وهو بالضبط واقع يناظر ما نعنيه من المناخ الجديد في الثقافة على صعيد الإجماع بعيداً حتّى عن مقولة المدركيّة.

وعلى منوال الإجماع نفسه، كان التواتر.. فإن مفردات التواتر هي الأساس - ميدانيّاً - في إفادته اليقين، ومدى سرعة هذه الإفادة ونمطها، فإذا لم يتكوّن مناخ سليم تخلقه علوم الفقه والحديث والرجال بشكلٍ واعٍ ومدروس فإن ثلاثة أسانيد - وربما أقلّ - توجب حصول اليقين وادّعاء التواتر في بعض الحالات، وربما لا يوجبه عشرون سنداً في حالات أخرى، تبعاً لعناصر أهمّها عنصر الوحدة الاحتمالية للخبر، وهذا معناه أنّ الحديث عن ندرة تحقق القوّة في الوحدة الاحتمالية للخبر يجعل نظرية التواتر ذات طابع نظري محض تقريباً، تماماً كما يقال: بأن الحديث الوحيد الذي حاز في الوسط السنّي على

تواترٍ لفظيٍّ هو حديث: «من كذب عليّ متعمّداً..».

لقد درس علماء الأصول والحديث ـ ومنذ فترة طويلة ـ العناصر التي تساهم في تكوين التواتر، وقد أشار غير واحدٍ من أعلامهم إلى أن الخلفية الفكرية للباحث والحالة النفسيّة التي تحكمه تلعبان دوراً بالغاً في جرّ التواتر إلى اليقين والعلم[1]، فإذا صدقت المقولة التي ترى بأن فكرة التواتر مجرّد فكرة وهمية لا واقع لها إلا ما شذّ وندر.. كما يميل إليه حتّى أبُ علم الحديث الإمام أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري المعروف بابن الصلاح (٦٤٣هـ) في كتابه علوم الحديث[2]، فإنّ نظرية التواتر التي عالجها علماء الأصول والحديث تغدو عديمة الفائدة تقريباً، وهذا ما يعني أن الدرس الأصولي مطالب بالتثبّت من هذا المناخ الفكري قبل استنزاف الوقت في معطيات لا تمتّ إلى واقع العملية الاجتهادية بصلة ميدانياً.

إلا أنه مع ذلك تبدو نظرية التواتر أكثر قدرة على الصمود في ظلّ المناخات الجديدة في الثقافة، وذلك إذا ما تنازلنا عن فكرة التواتر اللفظي،

---

(١) لعلّ أوّل من ذكر هذه الفكرة هو السيد المرتضى في كتابه الذريعة: ٤٩١ ـ ٤٩٣، ٤٩٩ ـ ٥٠٠، وتابعه عليها كلّ من الشيخ الطوسي في العدّة ١: ٧٦؛ والشهيد الثاني في الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ٦٠ ـ ٦١؛ والشيخ حسن في كتابه معالم الدين: ١٨٦؛ والميرزا القمّي في كتابه القوانين المحكمة: ٤٢٥؛ وانظر أيضاً: السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ١: ٢٠٣؛ ومقباس الهداية في علم الدراية، الشيخ عبد الله المامقاني ١: ١٠٥ ـ ١٠٧؛ وأصول الحديث وأحكامه في علم الدراية، الشيخ جعفر السبحاني: ٣٢؛ وأصول الحديث، الشيخ عبد الهادي الفضلي: ٧٨؛ وقد اعتبر الفضلي ذلك شرطاً في تأثير التواتر على السامع لا في نفس التواتر.

(٢) ابن الصلاح، علوم الحديث: ٢٦٨ ـ ٢٦٩. نعم هناك نقاش مع ابن الصلاح من قبل العلماء الذين اختلفوا معه خصوصاً السيوطي، راجع: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث: ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

بل وأحياناً عن فكرة التواتر المعنوي، بمعنى أن يكون مضمون حديثٍ ما متواتراً في أحاديث كثيرة ولو لم تتطابق النصوص تطابقاً تامّاً في التعبيرات اللفظية[1]، والسبب فيما أشرنا له هو أنّ التواتر يمكن أن ينفتح ـ في أفق جديد ـ على معنى آخر قد يسمّيه بعضهم بالتواتر المعنوي أيضاً[2]، وهذا المعنى هو أن تشترك دلالات مستبطنة في النصوص في عنصر معيّن لا يكون هو المدلول الصريح للنص بل هو المدلول المختزن وربما المدلول الذي تتبنى دلالة النص الأساسيّة عليه بحيث يعتبر عندها كالأمر المفروغ منه.

إنّ اشتراكَ النصوص في عنصرٍ كهذا أكبرُ ـ وقوعاً ـ من اشتراكه في النص اللفظي أو في المضمون الكامل مع الاختلاف اللفظي، وهذا ما يجعل الضرورة قائمة والمسؤوليّة على كاهل علم الأصول لكي يقوم بتفعيل نظرية التواتر على هذه الجبهة بدل التركيز البالغ على التواتر اللفظي الذي يصعب التحقّق من وقوعه عملياً وفق المناخات التي أشرنا إليها والتي لا نستبعدها في الجملة.

إن تحليل اللامقروء في النص أو فلنقل تحليل المستكنّ خلف أستار الكلمات الحاجبة يعطي مجالاً أكبر لإدخال عدد أكبر من النصوص في عملية الدراسة، الأمر الذي يضاعف العنصر الكمّي مما يسبب مراكمة الاحتمالات

---

(١) انظر حول هذا التقسيم: الشنقيطي، خبر الواحد وحجيّته: ١١٠؛ ومحمد عوض الهزايمة، دراسات في علوم الحديث: ٥٢.

(٢) ربما يظهر هذا المعنى من المامقاني في مقباس الهداية ١: ١١٥ ـ ١٢٢؛ ولعله مراد الدكتور عبد الكريم زيدان والدكتور عبد القهّار داوود عبد الله في كتابيهما علوم الحديث: ٥٢، وهو ما قد تعطيه عبارة محمّد جمال الدين القاسمي في كتابه قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث: ١٤٦؛ وقد يفهم من أصول الحديث وأحكامه للشيخ جعفر السبحاني: ٣٥؛ والدكتور مساعد مسلم آل جعفر في كتابه: الموجز في علوم الحديث: ٥٢.

وبلوغ درجة اليقين، سيّما وأنّ احتمال قصد الرواة تعمّد الكذب أو وقوعهم في الخطأ في هذا العنصر المستكنّ وإخفائهم جميعاً هذا العنصر تحت ستار موضوعات صريحة مختلفة جداً هو احتمالٌ بعيدٌ للغاية، وفقاً للنظم الرياضية.

وبهذا يظهر أن نظرية الإجماع في الفكر الأصولي تنتمي - مع نظريّة التواتر في بعض أبعادها - إلى مناخ خاص من الوعي والثقافة، وأن استبدال هذا المناخ يسحب بساط الشرعية من تحت هذه النظرية الأصولية الهامة ميدانياً، ولا نقول: في الحالات كافّة؛ حتى لا نكون جزميين، بل في الأغلبية الساحقة.

من هنا، يطالب علم أصول الفقه، أو فلنقل: العلوم الإسلامية المعنية بالاجتهاد، بالمساهمة في خلق مناخات مدروسة وليست نفسية عفوية، وذلك بهدف تكوين نظرية الإثبات على ضوئها، إنّ هذه نقطة هامة وحسّاسة للغاية، وما لم يلاحظ الدرس الأصولي هذا التحوّل المناخي فإن نظريات الإثبات لن تجدي نفعاً في تحصيل اليقين العلمي، وسيغدو علم الأصول مؤسّساً لنظريات إثباتية تنتمي إلى مناخات قد يدّعي بعضهم أنها فقدت وجودها على الساحة العلمية.

ولا نستهدف عملية إلغاء وإقصاء بقدر ما نطالب الدرس الأصولي بالتفكير الجادّ في هذا الأمر لدفع عملية الاجتهاد للفعالية والنشاط في ظلّ - على الأقل - أكثر من مناخ ثقافي ومعرفي، تماماً كما درس الأصوليّون لأكثر من قرنين من الزمن نظرية الانسداد رغم اتفاقهم على بطلانها، لكن العادة الأصولية - وهي عادة علمية ومنطقية ومنصفة - قضت بملاحقة نتائج نظريات لمعرفة مدياتها حتى لو لم يحصل اعتقاد بالنظرية / المبدأ نفسها.

ولا يفوتنا التذكير بأن ما قلناه عن الإجماع والتواتر ينسحب على نظرية الشهرة عندما يراد اعتبارها دليلاً منطقياً مفيداً لليقين الوجداني، وكذلك نظرية السيرة المتشرّعية، وسنّة الصحابي وقوله واجتهاده، وما أشبه ذلك.

كما لا يفوتنا لفت النظر إلى أنّ الأصولي - وبحكم وظيفته في خدمة

علوم الاجتهاد والاستنباط الإسلامي ـ لا يمكنه دائماً تجاهل الوضع الميداني لنظريّاته، وإن كنا نوافق على أنه غير ملزم دائماً بملاحقة الوضع الميداني الذي قد ينتمي إلى دائرة الفقه تارةً، والحديث أخرى، والكلام ثالثة و.. لكن مبدأ أن يُعنى الأصولي بآليّات ميدانيّة لنظريّاته وبتداعيات نظريّاته ميدانيّاً ـ سيّما التداعيات التي يكثر وقوعها ـ هو مبدأ أصيل وسليم، وإلا فإننا سوف نتورّط حينئذٍ بعمليّة تجريد لعلم الأصول وخلع لباس النظرية والتجريدية عليه، وهي مشكلة ما يزال يعاني منها حتى اليوم.

ومن هذا المنطلق أدرجنا هذه الإشكاليّات الميدانية في الاهتمام الأصولي، تماماً كإدراجنا بعض الإشكاليّات التي تواجهها السيرة المتشرّعية، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

السيرة المتشرّعية وتحليل الظواهر الاجتماعيّة

تعني فكرة سيرة المتشرّعة التي ازداد رواجها في الفقه وأصوله في القرنين الأخيرين، أن سلوك المتشرّعة المؤمنين المعاصرين لزمن النص يشكّل بتراكمه كاشفاً ودالاً على وجود موقف شرعي، مطابق ومماهي للموقف الذي يسلكه المتشرّعة، وتعدّ سيرة المتشرّعة ـ عادةً ـ دليلاً مفيداً للعلم واليقين أو لا أقل للاطمئنان النوعي على الحكم الشرعي مما يدخلها في وسائل الإثبات الوجداني.

وتشبه فكرة سيرة المتشرعة في أصول الفقه فكرة عمل أهل المدينة في أصول الفقه المالكي، لهذا تشترك النظريتان في بعض الملاحظات القادمة.

لكن أكبر إشكاليّتين تواجههما هذه السيرة هما:

١ ـ **إشكالية الاتصال**: فإن تحديد وجود سيرة متشرّعية معاصرة للنص قد لا يكون سهلاً، فيضطر الفقيه إلى محاولة خلع محيطه الديني على المحيط الديني المعاصر للنص، فهو يرى مجموعة سلوكيات أو ظواهر اجتماعية في المحيط الديني فيسحبها على الواقع التاريخي، عازلاً الفواصل الزمنية.

ولا شك ـ على ما يبدو ـ في سلامة هذه الطريقة أحياناً قليلة نسبياً، إلا أنها في أغلب الحالات تعاني من مشكلات؛ لأن عملية الجرّ هذه لا يمكن أن تأتي من مجرّد استصحاب قهقرائي لو جرى في غير الموارد اللغوية[1]؛ لأنه لا يعطي نتائج معرفية بقدر ما يعطي حجية أصولية، وهذا معناه أن الفقيه ملزم بممارسة رصد تاريخي يعطي نتائج أكيدة للتدليل على أن هذه السيرة اتصلت بزمن النص، ما دام يدعي أن هذه السيرة دليل وجداني.

وأحد أكبر العوامل التي تعيق عملية الاتصال، هو ظهور الفتاوى اللاحقة ذات التأثير البالغ في الحياة الاجتماعية، إن ظهور هذه الفتاوى أو حصول انقلابات اجتماعية حادّة ـ كالتجربة الصفوية في إيران ـ يمكنه أن يحرّك دفّة المجتمع لخلق أنماط عيش جديدة لم يكن لها من وجود من قبل، وهذا معناه أن مجرّد شيوع ظاهرة دينية ـ مهما كانت قويّة وشديدة ـ لا يعني أن هذه الظاهرة تملك العمق التاريخي الاستراتيجي الذي يخوّلنا إدراجها في سياق سيرة المتشرّعة، الأمر الذي يجعل الدراسة التاريخية أهم عامل من عوامل اكتشاف السيرة زمن النص، وحيث تعجز الدراسات التاريخية عن إثبات واقع تغدو فكرة السيرة عديمة الجدوى.

وفي أنموذج فقهي دالّ من وجهة نظر شخصية، نتاج الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة (٤٦٠هـ)، فإن دراسة فتاوى الطوسي وآراءه الفقهية، وإجراء مقارنات ما بينها وبين ما سبقها من آراء واتجاهات كما عند المفيد (٤١٣هـ)، والصدوق (٣٨١هـ) والمرتضى (٤٣٦هـ) و... وكذلك ما لحقها كما عند المحقق الحلي (٦٧٦هـ) والعلامة (٧٢٦هـ) و... تؤكّد أن عدداً لا

---

(١) الاستصحاب القهقرائي: مصطلح أصولي يعني أن مداليل الكلمات والنصوص اليوم يمكن جرّها إلى الوراء زمنياً عندما يحصل عندنا شك في حصول تحوّل في المدلول، ويصطلح على هذه العملية أيضاً بأصالة الثبات في اللغة.

يستهان به من الفتاوى إنما ظهر مع الشيخ الطوسي، وأنّه ليس من دليل يدلّ فيما بأيدينا من نتاجات وآثار على أن فتوى من هذا النوع كانت موجودةً قبل الطوسي، بل على أن موضوع الفتوى كان مطروحاً في أوساط الفقهاء..

على صعيد آخر، يلاحظ شيوع الفتوى عينها بعد الطوسي، وأحياناً شيوعاً منقطع النظير حتى لا يكاد الإنسان يتصوّر أن حكماً من هذا النوع ليس له امتداد زمني إلى ما قبل الطوسي، فضلاً عن أن يتّصل بزمن حضور المعصوم عليه السلام.

وهذا يعني أن الطوسي يشكّل مرحلة حسّاسة في تكوّن فتاوى كان لها حظّ السيطرة على الفكر الفقهي فيما بعد.

ولا يعني ذلك، أن الطوسي قد أتى بهذه الفتاوى من عنديّاته، وأنها باطلة، بل يعني أن الطوسي كان واسع الأفق والاطلاع، غزير المعرفة بالعلوم الإسلامية، الأمر الذي خوّله طرح فروض جديدة أو معرفة صور طرحها غير الإمامية أو.. لكن على أيّة حال لا يمنع هذا من القول بأن الفتوى الطوسية قد انقطع امتدادها ـ فيما نعلم ـ عند الطوسي نفسه.

٢ ـ **إشكالية تكوّن السلوك الاجتماعي:** وحتى لو افترضنا حصول الاتصال الزمني، تبقى مشكلة أخرى عالقة، إن الظواهر الاجتماعية والسلوكية في مجتمع ـ كالمجتمع الشيعي في عصر اضطهاد الأئمة عليهم السلام ـ لا تعني انتسابها إلى الزعيم الديني المتمثّل بشخص الإمام عليه السلام؛ لأن الكتلة الدينية ليست دائماً على نسق واحد، كما لم تكن وسائل الاتصال العامة بقادرة ـ كما هي الحال اليوم ـ على ممارسة عمليات تنميط واستلاب على نطاق واسع ودفعةً واحدة، ليتمّ وبسرعة مذهلة اختزال الفوارق الطبيعية المنبثقة عن الخصوصيات الاجتماعية وغيرها، كالقبيلة والعشيرة والقرية و..

إن ما تمارسه أجهزة الاتصال العملاقة اليوم من عمليات تغليب توحّد (الماركة) الاجتماعيّة والفكرية والثقافية.. لهو ميزة من ميزات العصر الحديث كما يصرّح بذلك علماء الاجتماع، لا يمكن إلا في حالات نادرة سحبه على

الماضي السحيق، إن الإمام ﷺ لم يكن قادراً على الحضور في أوساط أفراد شيعته على الدوام وباستمرار ـ وهم مترامون في أطراف الدولة الإسلامية العملاقة ـ لبلورة شخصياتهم الاجتماعية، كما تفعله وسائل الاتصال العملاقة اليوم التي تُعدِم الفواصل وتصنع عصر العولمة، وهذا معناه أن الكيان المذهبي لا ينبغي تصوّره كتلة منصهرة ذات لون واحد، ولا أيّ كيان آخر، وعملية الاشتراك في اللون إنما تكون في بعض الخيوط التي غالباً ما يمكن أن نعرفها مباشرة من النص ونحوه، فالمظاهر الاجتماعية ليس ما يؤكّد انتسابها للمعصوم ﷺ إذا مارسنا تحليلاً اجتماعياً وتاريخياً لها.

نعم، تبقى المظاهر العبادية أكثر قرباً لفكرة السيرة من غيرها، كما تبقى بعض الموارد التي لا ننفيها وإنما نقصد إعطاءها حجمها الطبيعي، لأننا نلاحظ سعةً في الاستدلال بالسيرة قد لا تكون أكثر مواردها مقبولة، وفقاً للملاحظتين السالفتين.

ومن مجموع الإشكاليتين السالفتين، يبدو أن فكرة السيرة التي حاول الشهيد محمد باقر الصدر إعطاءها ـ أصولياً ـ حجماً كبيراً[(١)]، غير قادرة على تلبية الكثير من الحاجات الاجتهادية من الزاوية الميدانية، إذا ما وعينا طبيعة تكوّن الظواهر الاجتماعية، وأن تأثير الزعماء الدينيين وغيرهم له مجاله الخاص الذي لا يمكن توسعته أكثر من مداه اللازم، رغم الإقرار الكامل به.

نظرية خبر الواحد والحاجة إلى آليات موضوعية

لا يرتاب ـ فيما يبدو ـ باحث في أن نظرية خبر الواحد تعدّ أضخم

---

(١) أهم أصولي شيعي ـ فيما نعلم ـ أفاض في دراسة نظرية السيرة هو السيد محمد باقر الصدر، انظر: بحوث في علم الأصول ٤: ٢٣٢ ـ ٢٤٨؛ ومباحث الأصول ٢: ٩٣ ـ ١٢٤.

نظرية إثباتية على الإطلاق في علم الأصول إلى جانب نظرية الظهور اللفظي الدلالي؛ إذ إن حجم حضور أخبار الآحاد في عملية الاجتهاد الفقهي مميّز وكبير.

ورغم أن القراءة التاريخية التي مارسناها في دراسة أخرى تؤكّد أن أصوليي الشيعة الإمامية حتى عصر المحقق الحلّي (٦٧٦هـ) لم يكونوا قائلين بحجية الخبر الواحد، باستثناء جمع قليل، وأن مؤسس نظرية الخبر في الأصول الشيعي هو الشيخ أبو جعفر الطوسي في كتاب «العدّة في أصول الفقه»، وأن مرحلة استقرار نظرية الخبر تأخّرت ـ على ما يبدو ـ إلى زمن العلامة الحلي في «نهاية الوصول»، رغم المحاولات الحثيثة التي قام بها ابن طاووس (٦٦٤هـ) استنصاراً للطوسي.

وفي ظلّ التنامي التصاعدي لنظرية الخبر شيعياً والذي بلغ أوجه في اتجاه محمد أمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) في الفوائد المدنية، ورغم الهزيمة التي لحقت بالاتجاه الإخباري والتي تجلّت في صراع الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) والشيخ يوسف البحراني (١١٨٦هـ) صاحب كتاب الحدائق الناضرة، سيطرت نظرية الخبر على نظرية الإثبات الأصولية، حتى بلغت مرحلتها مع السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي الذي تبنّى بقوّة نظرية خبر الثقة، معيداً إحياء علم الرجال على نطاق واسع، سيما بعد نسفه نظريتي الوهن والانجبار[(١)].

---

(١) انظر: نظرية الخوئي في خبر الثقة في مصباح الأصول ٢: ١٩٦ ـ ٢٠١؛ وحول نظريّتي الوهن والانجبار عند الخوئي والتي تعني الأولى تضعيف الرواية الصحيحة السند بإعراض الأصحاب عنها، والثانية تقويتها بعملهم بها على تقدير ضعفها السندي.. انظر: مصباح الأصول ٢: ٢٠١ ـ ٢٠٢؛ وانظر له في ضرورة بعث علم الرجال كتابه معجم رجال الحديث ١: ١٩ ـ ٢١؛ وحول تطوّر نظرية خبر الواحد في الفكر الأصولي الشيعي، انظر: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الأصولي الشيعي، التكوّن والصيرورة.

إن توصّل علم الأصول المعاصر في أشهر وأوسع مدارسه إلى نظرية حجية خبر الثقة، أعاق تنامي إنتاج أدوات جديدة لبلوغ الخبر درجة أكبر من الكشف والإنباء، فقد أضحى الفقيه أكثر ارتياحاً بعد ثبوت وثاقة رجال سند الحديث، والكلفة الجديدة التي طرأت عليه كانت الحاجة إلى بعث علم الرجال بكل تعقيداته وتشعّباته، أما لو تبنّى الفقيه الذي أسقط نظرية الإجماع والشهرة والجبر والوهن نظريّاً أو نظريّاً وميدانياً كالسيد الخوئي نفسه.. نظرية الخبر الموثوق ولو لم نقل الخبر اليقيني، لأضحى ملزماً بالتماس وسائل وأدوات متكاثرة ترفع عنده قوّة الاحتمال في الروايات ودرجة الكشف في الأحاديث، ولم يعد يكفيه وثاقة الراوي بوصفها المعيار الوحيد والنهائي للنص الروائي.

إذا وافقنا ـ جدلاً ـ على أن المدرسة الأصولية الشيعية القديمة كانت تتبنّى نظرية الخبر الموثوق بالصدور لا مجرّد الخبر ذي الرواة الثقات، فإن هذا يمكنه أيضاً أن يفسّر السعي الدؤوب الذي مارسه القدماء لالتماس القرائن العديدة والمتنوّعة التي ترفع درجة الوثوق بالخبر، كما أن تبنّي الاتجاه الإخباري نظرية اليقين أو الاطمئنان بصدور الخبر كان عاملاً مساعداً على تكثير القرائن والشواهد التي تعزّز الوثوق بالأخبار، والتي أسهب الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) في خاتمة وسائله في سردها حتى أوصلها إلى اثنين وعشرين سبيلاً[١]، بعد أن كان سلفه الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) قد بلغ بها الاثني عشر في كتابه الفوائد المدنية[٢].

إن عدم الاكتفاء بحجية خبر الثقة يدفع الفقيه إلى تنويع أدوات تعزيز

---

(١) محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الخاتمة ٣٠: ٢٤٣ ـ ٢٤٧، الفائدة الثامنة.

(٢) محمد أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنيّة، الطبعة الحجريّة: ١٨١ ـ ١٨٤.

درجة صدور الأخبار، ويفتح أمامه ـ بشكل أكبر ـ المنافذ التي توصله إلى حالة الوثوق بصدور النصوص، من ممارسة مختلف أشكال النقد التاريخي وحتّى عمليات النقد المضموني التي تُعرف اليوم بنقد المتن، وإذا كنا نتبنّى حجية الخبر الموثوق لا الثقة على الأقل بعيداً عن حجية الخبر اليقيني فقط، فإن هذه النظرية تلزم الإثبات الأصولي التفاعلَ مع مختلف منجزات الإثبات التاريخي المعاصر، وتساعد نظرية الإثبات الأصولية على ممارسة انفتاح أكبر على صعيد آليات تنمية الوثوق بالأحداث التاريخية وعدم الجمود على الآليات التي مارسها القدماء فحسب، وهو ما قد يحدث تغييرات واسعة في هذه النظرية.

وعلاوة على هذه الملاحظة، ثمّة إشكاليّة أخرى استجاب لها علم الأصول بشكل جزئي، إلا أن الظاهرة العفوية كان لها حضور أيضاً، وهي وضع محدّدات موضوعية وواضحة وصريحة للعناصر المساعدة على حصول الوثوق، وعدم ترك هذه الحالة رهينةً للعناصر النفسية العفوية التي تنتاب الفقيه في هذه الحالة أو تلك، فالمطلوب عمل شبيه بوضع المنطق، إن المنطق ينبئ عن عملية تفكير الإنسان نفسه، لكن إخراجه إلى التدوين يساعد بدوره على تصحيح التفكير أيضاً، وهكذا حصول الوثوق للفقيه بصدور النص يفترض أن لا يترك عرضةً للعناصر المتحوّلة والنفسية، بل يفترض ـ جهد المكنة ـ تنظيم هذه الضوابط المساعدة، رغم القناعة الكاملة بأن الموضوع التاريخي عموماً لا يمكن التعامل معه شبه التعامل مع الرياضيات أو الفيزياء أو الفلسفة الوجودية..

إن السعي للاتفاق على عناصر تساهم في تكوين الوثوق، على أساس من تجارب متراكمة، يمكن أن يحدّ ـ إلى درجةٍ ما ـ من فوضى ادعاء اليقين أو الوثوق بصدور الروايات، وهي ادعاءات قد تنجم عن محض حالات نفسية عفوية، وعن محض مناخات ثقافية واجتماعية، رغم القناعة بأن الحالات النفسية والمناخات الثقافية.. لا شك في أنها تلعب دوراً في تكوين الوثوق بصدور النصوص، مهما عملنا على وضع محدّدات موضوعية.

نظرية الإثبات وعلم الأصول المقارن

تحدّثنا سابقاً حول الدراسات المقارنة في الاجتهاد الشرعي وضرورتها، لكننا نريد التركيز الآن عليها داخل نظرية الإثبات الأصولية ومدى تأثيرها عليه.

والذي نراه أنّه لعل بإمكاننا الجزم بضرس قاطع بأن علم أصول الفقه الشيعي حتى قرابة الشهيدين الأوّل (٧٨٦هـ) والثاني (٩٦٥هـ) كان أصولاً مقارناً على المذاهب الإسلامية كافّة، فمن ذريعة المرتضى إلى عدّة الطوسي إلى معارج المحقّق الحلي ونهاية العلامة الحلي.. أصول فقه مقارن على المذاهب الإسلامية، وكلّما عدنا إلى الوراء، سيما الذريعة والعدّة، كلّما بدت لنا هذه الظاهرة بشكل أكبر وأعمق.

إلا أن الفترة اللاحقة شهدت شيئاً من أفول هذه الظاهرة من الدرس الأصولي، حتى بلغ الحال مع كفاية الآخوند وفرائد الأنصاري أن ندر المرور على قولٍ لغير شيعي أو لنكن دقيقين قلّ ذلك بشكل ملحوظ، والأمر على المستوى السنّي أوضح وأجلى.

ولعلّ لهذا الأمر أسبابه الطبيعية، فإن تلك المرحلة كانت مرحلة تثبيت دعائم الأصول الشيعي، فكان من الطبيعي أن يتم استعراض هذا الأصول في أوساط مدارس الأصول الأخرى، لكن لّما التَأَمَت الصورة، واستقرّ الوضع، استغنى علم الأصول الشيعي عن ذاك الدرس المقارن، وتطوّرت مدارسه الداخلية، فصار في شغل بمدارسه عن مدارس غيره.

لكنّ هذا المبرّر لم يعد اليوم قويّاً ومقنعاً، في ظلّ مستجدّات العلوم عموماً، فصار من الضروري الاطلاع على مدارس أصولية أكبر؛ ليكون لعلم الأصول الشيعي حضور أكبر على الساحة العلمية والاجتهادية الإسلامية.

ولا يعني ما أسلفناه أنه انعدمت المحاولا ت، فقد كانت محاولة الشيخ محمد رضا المظفّر (١٣٨٨هـ) في كتابه: أصـ ل الفقه، والسيّد علي نقي

الحيدري في كتابه: أصول الاستنباط، والسيد محمد تقي الحكيم (١٤٢٤هـ) في كتابه: الأصول العامة للفقه المقارن.. خطوات ملحوظة، لا أقل على صعيد تدريس علم الأصول في الحوزات والمعاهد الدينية.

ولعلّ من أهم موضوعات الأصول المقارن موضوعات نظرية الإثبات الأصولية، فالقياس والاستحسان و.. كلها موضوعات هامّة وأساسية في الدرس المقارن، ونظرية الإثبات مطالبة بجولان واسع على المدارس الأخرى، بل حتى التعرّف على التجربة المسيحية واليهودية في هذا المجال لتزداد غنى وثراءً وسعةً ونمواً، وتصبح أقدر على المواكبة والمعاصرة والحضور.

إن بعض موضوعات نظرية الإثبات أخذ اهتماماً كبيراً في الأوساط السنيّة مثل موضوع خبر الواحد، وقد كتبت عنه دراسات عديدة في القرن العشرين، بدءاً من محمد توفيق صدقي في مجلّة المنار وصولاً حتى المستشار العشماوي وقاسم أحمد، مروراً بأحمد أمين ومحمود أبو ريّة[١] و.. وهذه التجربة التي كان من مناشئها الظاهرة الاستشراقية سيّما ما كتبه أجناس جولدتسيهر (١٩٢١م) المستشرق المجري المعروف في كتابه «دراسات محمّديّة» يمكن أن تثري نظرية الإثبات عندما تدخل رسمياً ساحة الدرس الأصولي، مهما كان موقفنا منها.

ولا نقصد أن يدرسها العلماء في دراسات مستقلّة فحسب، بل إدخال هذه الموضوعات جزءاً أساسيّاً في الدرس الأصولي، لكي تنمو وتتكامل مثلها مثل

---

(١) راجع كنماذج: محمود أبو ريّة في أضواء على السنّة المحمّدية أو دفاع عن الحديث، وانظر لأحمد أمين: ضحى الإسلام؛ وكذلك فجر الإسلام؛ وقاسم أحمد في: إعادة تقييم الحديث أو العودة إلى القرآن؛ والمستشار محمد سعيد العشماوي، في كتابه حقيقة الحجاب وحجيّة الحديث.

بقية الموضوعات الأصولية، ومجرّد أن بطلان بعض هذه الموضوعات صار واضحاً لا يبرّر تجاهل مواصلة درسها انطلاقاً من تبنّي اتجاهات إسلامية كبيرة لها حتى في العصر الحاضر.

كما لا نقصد من عملية الدمج هذه مجرّد التوظيف لتحقيق مكسب على خصم فحسب، بل حصول الأصولي ـ أيضاً ـ على ذهنية واسعة وعقلية شموليّة قادرة على التنقّل بين المدارس الأصولية الأخرى حتى تلك التي تنتمي إلى اتجاه مختلف عنه تماماً، كما ألمحنا فيما سبق.

إن ثراء علم الأصول الشيعي بالخصوص لا يجوز أن يذهب هدراً تحت حجج وأعذار متنوّعة، فقد ظُلم هذا العلم بما يكفي، سواء من قبل أنصاره المدرسيّين عندما حجبوه ـ باللغة المغلقة ـ عن الخوض في معترك الحياة العلمية على الصعيد الإسلامي والعالمي، أو من قبل نقّاده عندما تجاهلوه بل واحتقروه، إن لغة العلم خاصية يمتاز بها، لكن هذا لا يعني إقفاله وعزله عن العالم، وإن النقد والإصلاح مبدأ أصيل لكنه ليس مبرّراً لممارسة معاملة تعسّفية مع التراث.

إن تطوير علم الأصول بلغته وبدراساته المقارنة يمكّنه أن يدخل ساحات العلم العامّة اليوم، وأمامنا تجربة حيّة وممتازة هي التجربة الإيرانية؛ فقد أدّت موضوعات من نوع الهرمنوطيقا والتأويل و.. إلى دخول علم الأصول ـ وعلى نطاق واسع ـ مجال البحث العلمي في المحافل العلمية المعاصرة وفي الجامعات و.. مما أخرجه عن عزلته وكشف عن ثراء بالغ فيه، رغم أنه لم تدخل هذه التطوّرات ساحة الدرس الأصولي المدرسي، وإذا كنّا ننافح بقوّة عن النقد البنّاء الداخلي وعن الإصلاح والتجديد، وكنّا نعتقد بوجود ثغرات عميقة في الفكر الأصولي وغيره فإنّ هذا لا يعني ممارسة قطيعة وحذف ظالمَين، وتجاهل إنجازات كبيرة قدّمها الأصوليّون رغم أوضاعهم الاجتماعية والسياسية الحرجة، حتى غدا علم الأصول عند الشيعة أهمّ علم منهجي في

العصر الحديث، لا يمكن لأيّ باحث الاستغناء عنه في إجراء نهضة علميّة جديدة.

إن الإنصاف هو الشعار الإسلامي العام في الحياة وفي الاجتماع وفي العلم أيضاً، لذا يجب إنصاف علم الأصول بتأسيسه مجدّداً على الانفتاح، ونقده بحرّية عالية نقداً أميناً وخلوقاً، وإسقاط أقنعة القداسة المزيّفة، وإدخال نظريّات الآخرين التي تصبّ في صالحه بما تقدّمه الدراسات المقارنة، وبذلك نقدّم خدمةً جليلة لهذا العلم وللفكر الإسلامي عموماً، إن شاء الله تعالى.



نحو منهج جديد لإعادة ترتيب المصادر النصّية
مشروع موسوعة معاصرة

تمهيد

لن أركّز الحديث حول علم الحديث ومسألة حجيّة السنّة الواقعية أو المنقولة المحكية؛ إذ أحيل القارئ إلى الدراسة التاريخية التي نُشرت للمؤلّف حول تطوّر نظرية حجية السنّة[١]، كما أحيله إلى ما سيصدر قريباً إن شاء الله تعالى، وللمؤلّف أيضاً، من دراسة معيارية موسعة حول هذا الموضوع، وإنما أحاول التركيز هنا على نقطة واحدة فقط في علم الحديث، وهي مسألة البُنية المعرفية لموسوعات الحديث الإسلامي، والتي أعتقد أنها تلعب دوراً في تنشيط هذا العلم أو إصابته بالضمور، وتبعاً له علوم الشريعة الإسلامية.

تلعب المصادر النصّية الدينية لأيّ دينٍ دوراً بارزاً ومهمّاً في تحديد بنية ذلك الدين ومنظومته المعرفية والأخلاقية والحقوقية و... ويقف الباحث الديني أمام النص منتظراً أن يملي عليه ما يجب أن يُعرف أو يُفعل، فللنص كلمة قاطعةٌ في كثير أو أكثر الحالات، وسواءٌ كان الباحث نصيّاً من حيث المبدأ أو عقلانياً كذلك فلا يمكنه أن يتجاوز كثيراً النصَّ ودوره الهامّين، أو أن يتغاضى عنه، سواء في ذلك افتراض سلطويّة للقارئ على النص في مرحلة الفهم أو العكس.

---

(١) حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة.

غير أنّ هذه الموقعية التي يتمتّع بها النصّ في الديانات المختلفة قد بدأ يفتقدها بعد عصر النهضة نتيجة النـزعة العقلانية التي طرحتها الحداثة التي اجتاحت قسماً كبيراً من العالم، فاستبدلت المعرفة النصّية وغيرها بالعقل، وضعف ـ من ثمّ ـ موقع النص من بين الوسائل المعرفية الأخرى.

أمّا على المستوى الإسلامي، فقد تعرّضت السنّة النبوية الشريفة ـ أو السنّة بشكلٍ عام بما يشمل المأثور عن الأئمة عليهم السلام لدى الشيعة والصحابة لدى السنّة ـ بوصفها نصّاً هاماً وأساسياً لاهتزازات في القرن الأخير بعد سلسلة تحوّلات معرفية وفكرية في العالم الإسلامي، وقد فقدت لدى البعض الكثير من مواقعها ورونقها وفعاليتها، ويُعزى السبب في ذلك إلى كلا عنصري: الإثبات التاريخي والمحتوى المضموني، حتى وصل الحال إلى أن صار بعض الباحثين والمفكّرين لا يرتضي البحث العلمي الديني إذا كان مرفقاً بنصٍّ سيّما لو كان روائياً، وصار البحث الديني السليم يعني الاقتصار على المعادلات العقلية أو بعض النصوص القرآنيّة.

وبعيداً عن تقويم هذه الملاحظات والقراءات، فممّا لا ينبغي الشك فيه في تقديري هو أن الأخطاء المنهجية السابقة يجب أن لا تؤدي إلى التنازل عن مادّةٍ تاريخية ضخمة وبهذه البساطة والسهولة، قد أختلف مع الآخرين في حجم تأثيرها وقد أتفق، لكن مبدأ فاعليتها ـ بقراءة أو بأخرى، بمنهج أو بآخر ـ يجب أن لا يتمّ التنازل عنه، وهذا الوجوب ليس قيمةً أخلاقيّة أو حقوقية بقدر ما هو قيمة معرفية لهذا التراث وواقعيّة علميّة يشغرها.

لقد بذلت جهودٌ كثيرة وكبيرة ـ وأخصّ بها الجهود المنهجية ـ لتفادي واحتواء مثل هذه الاهتزازات والصدمات، وسواءٌ وفّقت بشكلٍ كامل أو لم توفّق فقد أخّرت أو حدّت من عملية الإجهاز على هذا التراث الديني.

إنّ الفشل في وضع منهجٍ سليم للاستفادة من السنّة ليس ـ حتى الآن ـ مبرّراً للتنازل عنها وطرحها جانباً، وإذا أردنا أن نكون حياديين فلا يسعنا سوى لوم الأمّة التي ترمي بتراثٍ ضخم وهائل لهذا التراث، بحجّة أنّها لم

تستفد منه بطريقتها المألوفة، بل نطالبها ببذل المزيد من الجهود للحيلولة دون فقدانه وحتى النفس الأخير.

ولا نعني بالحفاظ هنا، الاحتفاظ بالسنّة على نفس الطريقة المرعيّة الإجراء فعلاً، بل المقصود هو الاحتفاظ بها بوصفها مادّةً مؤثّرة ـ سواءً بهذا المنهج أو بذاك ـ ومساعدة في التوصّل إلى المزيد من المعارف والمعلومات المفيدة والمنتجة والعمليّة.

ونسعى هنا لتقديم محاولة بسيطة لصيغةٍ ما يمكنها أن تجعلنا نطلّ على هذه المادّة إطلالةً تفسح المجال لاستفادةٍ أكبر منها، ولو على بعض القراءات والمناهج المعرفية، فهي مجرد اقتراح أوّلي جداً قابل للمناقشة والإثراء، وإسهام رافد للمزيد من المعرفة بمصادرنا الدينية، مع الاعتراف بأنّ اقتراحاً من هذا القبيل لا تكفي فيه وريقات كهذه.

امتياز النصوص الدينية

تمتاز النصوص الدينية عادةً بأنها نصوصٌ غير علميةٍ بالمعنى المتداول، أي أنّها غير منتظمةٍ على نسقٍ علميٍّ تخصصي؛ فليس القرآن الكريم كتاباً فقهياً رتّبت فيه الموضوعات الفقهية على نسقٍ معيّن أو كتاباً عقائدياً نظمت فيه الأصول الاعتقادية بتراتبيةٍ متقنة، والحال أوضح في السنّة الشريفة عموماً، ولهذا الأمر أسبابه ومبرّراته الدينية والتاريخية التي لا علاقة لها ببحثنا هنا على أهمّيتها، وما يهمّنا هنا هو أنّ هذا واقعٌ موجود لا مجال للفرار منه، وعلى القارئ الديني أن يعرف ويوازن المقاربة الحاصلة بين النسق الزمني للنصّ والأنسجة العلمية والمعرفية المتناغمة فيه، وهي بحقٍّ مقاربة صعبةُ الموازنة؛ لأنّ السير في إطار النسق الزمني من دون ملاحظة العلاقات المعرفية الموجودة بين النصوص غير المتزامنة يفقد الباحث الكثير من أجزاء الصورة، وقد يؤدي في النهاية إلى نوعٍ من الإفراغ والإلغاء العملي لها، والعكس هو الصحيح، فالنظر إلى النصوص المرتّبة ترتيباً علمياً مع لحاظ نسبتها إلى

بعضها البعض، دون الأخذ بعين الاعتبار الأنساق الزمنيّة والأبعاد التاريخيّة لها ـ كما هو حاصلٌ لدى البعض ـ يفصلها عن أطرها المنصهرة بها والمتولّدة منها.

ولا علاقة فعلاً لبحثنا هنا بقواعد وأسس عملية ملاحظة العنصر الزمني أو تاريخية النص[1]، مع الاعتقاد بأنّ هذا الموضوع ما زال بحاجةٍ ماسّة إلى قوننة وضبط نظراً لما يمكن أن نسمّيه بحالة عدم الانتظام في استخدامه في كثيرٍ من الحالات سيما في الفترة الأخيرة، إنما نبحث في الشق الثاني؛ أي في الترابطات الموجودة بين النصوص وكيفية توظيف نقاط الالتقاء هذه في التوصل إلى قدرٍ أكبر من الاستفادة من النص مما هو حاصلٌ فعلاً.

لقد بذل العلماء والمحدّثون المسلمون جهوداً جبّارة في سبيل توفير عنصر الترابط هذا أمام المجتهدين والباحثين؛ فسعى المتقدّمون منهم إلى تصنيف الكتب الحديثية الصغيرة ــ كالأصول الأربعمائة المعروفة بين الإماميّة ــ وتجميع ما يمكنهم من نصوصٍ تلتقي تحت عنوان معيّن، فأمّنوا بذلك بدايةً طيبة لعمليات فرزٍ موضوعي لما وصلهم من النصوص القرآنية والروائية، ثم أعقب ذلك ظهور كبار المحدّثين كالكليني (٣٢٩هـ)، والصدوق (٣٨١هـ)، والطوسي (٤٦٠هـ) عند الشيعة، والبخاري (٢٥٦هـ)، ومسلم (٢٦١هـ)، وابن حنبل (٢٤١هـ) عند أهل السنّة..

وعقيب ظهور الاتجاه الإخباري عند الشيعة على يد محمّد أمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) أعيد إحياء الحضور الروائي في الساحة، فنظّمت ــ تقريباً ــ أكبر الموسوعات الحديثية على الإطلاق حتى الآن، على يد محمّد بن الحسن الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) في كتبه: «تفصيل وسائل الشيعة» و«الفصول

---

(١) لمزيد من الاطلاع، انظر: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٧١٣ ــ ٧٤٧.

المهمّة» و«إثبات الهداة» و.. والمحدّث النوري (١٣٢٠هـ) في «مستدرك الوسائل»، والشيخ محمّد باقر المجلسي (١١١١هـ) في «بحار الأنوار»، والفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) في «الوافي» و«الصافي». وهكذا غيرهم من كبار العلماء، وما تزال هذه الموسوعات ذات حضورٍ أساسي وفعّال بوصفها المادّة الوحيدة تقريباً لرجوع الباحث إلى النص.

ولا نريد أن ندخل في تقويمٍ لكلّ واحدة من هذه الموسوعات بالرغم من الاعتقاد بضرورة أن يكون هناك وبصورةٍ دائمة عمليات نقدٍ بنّاء أو تقويم شامل لها ـ وقد كُتبت ولوحظت في هذا المجال العديد من الملاحظات، سيما تلك التي دفعت بالسيد حسين البروجردي (١٣٨٠هـ) إلى تأليف موسوعته «جامع أحاديث الشيعة» ـ وإنما المستهدف هنا هو قراءة هذه الموسوعات بمجملها أو المادة النصّية الحالية قراءة ابيستمولوجية معرفية ومناهجية، أي محاولة اقتحام البنية المعرفية والمنطقية، وكذلك النظام المنهجي التي قامت على أساسهما كلّ هذه الموسوعات، وإجراء مقايسةٍ بينها وبين الواقع العلمي الفعلي الذي يتطلّب حاجاتٍ يُفترض أن تسعى المادة ـ ضمن وضعيةٍ ما ـ إلى تأمين جزءٍ منها.

وقبل الشروع في ذكر نقاط الاقتراح الأولي المقدّم، لا بأس بالتعرّض إلى ضرورة إنجاز موسوعات نصّية غير فقهية، وكذلك إلى تأثير التطوّر الموسوعي وعلاقته الجدلية مع ما يسمّى اليوم بفقه النظريات.

المجاميع النصّية غير الفقهية

بالرغم من أنّنا ملنا في هذا الاقتراح إلى علم الفقه واتخذناه أنموذجاً أساسياً، إلا أنّه من الجدير الإشارة إلى ضرورة وضع تصنيفٍ موسوعيٍّ نصّي للعلوم الأخرى، كعلم العقيدة والفلسفة، وكذلك علم الأصول، وعلم الأخلاق وغيرها.. وفي هذا الإطار يمكن ذكر حالات ثلاث توجد حاجةٌ لوضع مرجعٍ نصّي منظّم فيها هي:

الحالة الأولى: علم الأصول الذي لم توضع ـ حتّى الآن ـ أيّ مرجعيةٍ نصّية متكاملة فيه ـ بحسب الظاهر ـ في حين يمكن إدراج النصوص القرآنية وغيرها التي أدرجت في الأبحاث الأصولية، وهي نصوصٌ تقع ـ حالياً ـ في أغلبها ضمن موسوعات الحديث الفقهية كالوسائل والمستدرك، وكأنموذجٍ هناك النصوص الواردة في باب التعارض من أخبار الطرح أو الأخبار العلاجيّة، وأيضاً نصوص الاستصحاب المدرجة حاليّاً في كتاب الطهارة والصلاة والصوم و.. والنصوص الكثيرة الواردة في القياس والظنّ والاستحسان والرأي، وكذلك نصوص لزوم الأخذ والرجوع إلى الكتاب والسنّة المدرجة حالياً ـ في قسمٍ كبير منها ـ في كتاب القضاء من «الوسائل».. ونصوص البراءة والإحتياط الكثيرة، وكذلك نصوص حجّية خبر الواحد أو أخبار «من بلغه» الواردة في قاعدة التسامح في أدلة السنن والمتفرّقة في أبواب الحديث سيّما مقدّمات العبادات من «الوسائل»، والنصوص المتعلقة بحجيّة الظهور سيما الظهور القرآني والتي منها نصوص تمسّك الأئمة عليهم السلام بالقرآن الكريم وفق بعض الاستدلالات الأصوليّة، وكذلك النصوص الناهية عن تفسير القرآن بالرأي أو غيره مما اعتمده الإخباريون في مبانيهم هنا، بل من الضروري أيضاً في علم الأصول إدراج جملةٍ مفيدة من النصوص التي تكوّن ظهوراتٍ قانونيّة اصطلاحيّة قد لا تكون متطابقةً مع المعنى العرفي الأوّلي، وهي ظهوراتٌ قائمة على استقراء النصوص ومعرفة مدى وجود نمط خاص من الدلالات والاستعمالات في لسان المشرّع الديني، وكنماذج مفرداتيّة، يلاحظ النصوص التي ورد فيها ألفاظ: يصلح، ولا يصلح، لا بأس، ألفاظ البغض والكراهة والمحبّة، ونصوص النسبة لذات النبي صلى الله عليه وآله وسلم والإمام عليه السلام من قبيل: حرّمت أو منعتُ أو نهى عنه النبي، مقابل النسبة لله تعالى كحرّم الله أو هذا مما نهى الله تعالى عنه وغيرها، وأيضاً يُمكن في علم الأصول إدراج النصوص المتّصلة بمسألة العلم الإجمالي كرواية الغنم والمخلوط من المذكّى وغيره وغيرها..

ووضعُ مرجعٍ نصّي لعلم الأصول أو لعلم الفلسفة والكلام ـ على غرار ما

فعله فيه ـ أي علم الكلام ـ المحدّثون المتقدّمون كالصدوق وغيره في «التوحيد» و«كمال الدين وتمام النعمة» و«الغيبة» و«أصول الكافي» وغيرها ـ أو للعلوم الأخرى يمكنه أن يعكس العمادة الدينية للأفكار ـ لا أقلّ الكثير منها ـ الأصوليّة وغيرها، ويحول دون اعتبارها ذات منهج أحادي عقلي أو غيره.

ونحن نوافق على وجود جهود سابقة في هذا الإطار، مثل كتاب الأصول الأصيلة للفيض الكاشاني، والأصول الأصليّة والقواعد الشرعية للسيد عبد الله شبر، والفصول المهمّة للحرّ العاملي و.. إلا أنّها لم تتحوّل إلى عمل موسوعي شامل، كما حصل في المجال الفقهي مثلاً مع كتاب وسائل الشيعة وغيره.

الحالة الثانية: علم الرجال وما يتعلّق بتقويم الأسانيد، ذلك أن الدراسات الرجاليّة فيما يتعلّق بتقويم الرواة اعتمدت ـ بالدرجة الأولى ـ على التوثيقات الصادرة عن الرجاليين القدماء أو المتأخّرين، على بعض المباني، لكنّها لم تستخدم طريقة فرز النصوص التي رواها الراوي المعيّن لتُجري دراسةً فيها، ولتعرف مدى وجود مميزاتٍ في رواية هذا الشخص يمكنها أن تحصّل تصوّراً ما أو انطباعاً ما عنه كما حاوله السيّد عبد الحسين شرف الدين (١٩٥٧م) ومحمود أبو ريّة في دراستهما المتعلّقة بالراوية أبي هريرة، وكما هي طريقة المسانيد التي راجت أكثر عند أهل السنّة، واشتهر من بينها مسند أحمد بن حنبل، ومن الطبيعي أنّ هذه الطريقة في الحكم على الراوي ليست سهلة أو سريعة النتائج؛ لأنّها تحتاج إلى استبعاد بعض الاحتمالات أو إلى تأكيد صدور هذه النصوص عنه وغير ذلك من الشروط، لكنّ تجميع النصوص التي رواها الرواة الكبار وقراءتها ـ مع الأخذ بعين الاعتبار توجّهاتهم الفكريّة والعقائديّة ـ يمكنه أن يرفدنا بمجموعةٍ جيدة من المعلومات، وهو أمرٌ لا يتسنّى لنا إلا إذا أمّنا المادة كلّها أمام الباحث والمحقّق الرجالي أو التاريخي، كما كنّا أسلفنا الإشارة إلى هذا الموضوع لدى الحديث عن تفعيل المنهج الاستقرائي في العلوم الدينية.

وتتّسع هذه الطريقة في العمل إلى إنشاء مجاميع تختصّ بما رواه الرواة

الغلاة مثلاً أو الرواة الذين كانت لهم نـزعاتٌ باطنية أو الذين كانوا من أهل السنّة أو الواقفية أو غيرهم، والقيام بدراساتٍ تتعلّق بالفوارق المحتملة بين هذه المجاميع، وهو أمرٌ يمكنه أن يرشدنا إلى العديد من النتائج التي قد تدفعنا إلى الأخذ بهذه الرواية أو تركها، على غرار الطريقة التي استخدمها السيد محمّد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) في ردّه الروايات التي وردت في النهي عن تفسير القرآن الكريم، وتمسّك بها الإخباريون لرفع حجية ظواهر الكتاب العزيز؛ فإنّه أثار ملاحظةً على هذه الروايات من خلال أنّ جميع رواتها هم من أصحاب النـزعات الباطنية، وأنّه لا يوجد من بين رواة هذه النصوص أيٌّ من أصحاب الأئمة الكبار كزرارة ومحمّد بن مسلم[1]، وهذا معناه أنه قرأ هذه النصوص قراءةً مختلفة عن القراءة المدرسية في تقويم النص حالياً.

الحالة الثالثة: ما يتعلّق بالعلوم القرآنية، فالنصوص الواردة في هذا الصدد من القرآن الكريم والسنّة الشريفة كثيرةٌ كما هو معروف، وهي بحاجة إلى جمعٍ وتنظيم منطقيين، من قبيل نصوص الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والباطن والظاهر، والعام والخاص، والحدّ والمطلع، وجمع القرآن بمعاني الجمع المتعدّدة، والقراءات القرآنية، ونـزول القرآن على سبعة أحرف، والنصوص المتصلة بموضوع تحريف القرآن بمعاني التحريف المتعدّدة، ونصوص التأويل والتفسير، والنصوص المتعلّقة بمناهج وأساليب التفسير القرآني وموضوع التفسير بالرأي وغيره، والنصوص المتصلة بتحديد من هو المخاطب في القرآن الكريم، وكذلك النصوص المرتبطة بحجّيّة ظواهر القرآن الكريم، وكذلك نصوص فضل القرآن وسوره، وآثاره وبركاته، ونصوص قراءته وتلاوته وآدابها، والنصوص المرتبطة باحترام المصحف الشريف من حمله وتعليقه وبيعه و.. إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة التي يحتاجها الباحثون القرآنيّون.

---

(١) دروس في علم الأصول ٢، الحلقة الثانية : ٢١٩، مباحث الأصول ٢: ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

المادة النصيّة وفقه النظرية

يعدّ فقه النظرية أو الفتاوى الكليّة أطروحة حديثة الظهور نسبياً في الوسط الفقهي الشيعي، ويرجع التنظير فيها إلى أشخاصٍ أبرزهم الشهيد محمّد باقر الصدر ، ويتمحور هذا الفقه ـ كما يتبيّن ـ حول قراءةٍ كلّية مشرفة على مجموعة كبيرة من النصوص، وبالتالي الأحكام والفتاوى، التي تلتقي في نقطةٍ ومحور حياتيّ شامل، كالمحور الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي أو ما هو أوسع أو أضيق.

وليس الحديث هنا حول فقه النظريّة، إلا أنّ التنظير له لا يعني أن الفقهاء السابقين لم يستخدموه أو يمارسوه بشكلٍ أو بآخر، وعلى أية حال وما يهمّنا هنا هو أنّ فقه النظرية هذا الذي يُعد اليوم من أكثر أبواب الفقه فقراً وحاجة، لا يمكن أن يتم من دون مجموعة عناصر أبرزها التخصّص في الباحث والإحاطة[١].

وعنصر الإحاطة والإشراف على الفقه ومنابعه هو من الأهمّية بمكانٍ، نظراً للتشابك الكبير والمعقّد الذي ينفذ في الفقه كلّه أبواباً ومسائل كما أسلفنا، فمن الصعب أن تبحث في مسألةٍ فقهية دون أن تتعثّر بمسائل أخرى كان من المفترض التوصّل إلى نتيجةٍ بشأنها؛ لما يمدّه ذلك من معطيات تساهم في صياغةٍ أفضل للمسألة مورد البحث.

ويعكس التداخل الفقهي تداخلاً آخر في النصوص التي ارتكزت عليها الدراسات الفقهيّة، وهذا يعني أنّ طبيعة البحث الفقهي ـ سيّما حينما يكون الحديث عن فقه النظرية وأمثاله والذي نلاحظه هنا بشكلٍ أساس ـ تستدعي إحاطةً كبيرة، وربما كاملة، بالمصادر النصّية القرآنية والروائية، وحيث إنّ هذه الإحاطة صعبة أو قلّما تتوفّر لباحثٍ ـ سيّما في زمن المزيد من التخصّصات

(١) خالد الغفوري، مجلّة فقه أهل البيت ، العدد ٩: ١، ٤، كلمة التحرير.

حتى الفقهية التي تعيق توفّر عنصر الإحاطة الشاملة ـ فمن الضروري السعي لتأمين مادةٍ قادرة على توفير حجمٍ مهمٍّ من التجمّعات التي قد تقف بديلاً اضطرارياً عن عنصر الإحاطة هذا، وهو ما تفعله الموسوعات الحديثية الحالية بدرجةٍ معينة كما سنرى، ويؤكّد ذلك ملاحظة نسق الاستدلال الفقهي لدى الفقهاء الذين سبقوا ظهور الموسوعات الحديثية الأربع الأولى ـ أي «التهذيب» و«الاستبصار» و«الكافي» و«كتاب من لا يحضره الفقيه»، وإن كان استدلالهم قليلاً بل ونادراً بالمقارنة مع الفترة اللاحقة ـ بل ومدى استخدام الفقهاء للنصوص فيما بعدَ ظهور «وسائل الشيعة» و«مستدرك الوسائل»، فإنّ درجة حضور النص ـ كمّاً وكيفاً ـ صارت أكبر، وصار لدى الفقهاء إشرافٌ أوسع على المصادر النصّية المتوفّرة، وهو أمرٌ لعبت الموسوعات الحديثيّة دوراً هامّاً فيه.

ووفقاً لما تقدّم، تبرز أهمّية إعداد مادةٍ نصّية مكافئة ومتكافئة مع التطوّر الذي وصلته الدراسات الفقهية المعاصرة، وهو ما سنحاول تقديم اقتراحٍ بشأنه يتلخّص في ضرورة الاعتراف بعدم كفاءة الموسوعات النصّية المعتمدة لتأمين مادةٍ مناسبة للبحث الفقهي والقانوني المعاصر، وبالتالي الحاجة إلى صنع البديل لها يمكنه أن يسد الخلأ الناجم عن التنامي الأحادي الجانب للفقه على حساب تنامي مفترض في المادة نفسها، بل نعتقد بأن الجمود على نسق الموسوعات الحديثية الحالية يشكل أحد عوائق الإنتاج الفقهي المتطوّر، بل ومجمل العلوم النقلية.

وهذه الحاجة إلى صنع البديل ليست مختصةً ـ وفق هذا الاقتراح ـ بهذه المرحلة الزمنية، بل طبيعة هذا الاقتراح ـ إذا تمّت الموافقة عليه ـ تستدعي أن يُصار إلى التفكير بتبديل المجاميع النصّية وتطويرها كمّاً وكيفاً ـ بالمعنى الآتي ـ كلّما صارت هناك طفرةٌ بين نسق ونظم هذه المجاميع وبين العلوم المرتبطة بها كعلم الفقه، وربما يكون ذلك كلّ قرنٍ من الزمن وربما أكثر أو أقل؛ تبعاً لحدّة التغيّرات الحاصلة. أمّا الإبقاء على كتابٍ نصّي واحد

ليكون مرجعاً لكلّ الأعصار والأزمان، فليس أمراً وافياً بالمتطلّبات العلميّة وغيرها.

كما أن الاقتراح المقدّم هنا لا يعني أنه لم يكن هناك في الفترة الأخيرة جهودٌ مميزة وسعي حثيث لصنع شيء من هذا القبيل، بل على العكس من ذلك هناك جملةٌ من النشاطات حقّقت شوطاً جيداً في هذا المجال، لكنّ الصيغة النهائيّة التي تُقدّم كتاباً بديلاً عن «الوسائل» و«المستدرك» ـ اللذين يعبّران عن قناعةٍ راسخة لدى كلٍّ من الحر العاملي والمحدّث النوري بضرورة تطوير وتعديل النظم الموجود في الكتب الحديثيّة التي سبقتهما كالكتب الأربعة ـ هذه الصيغة لم تتوفّر حتى اليوم بالرغم من صدور كتبٍ من قبيل «ميزان الحكمة» للري شهري، و «الحياة» للحكيمي، وبعض الكتب المتفرّقة بحسب الموضوعات، والتي شكّلت بمجموعها جهداً جزئياً وغير مستوعب بالدرجة الأولى.

الصياغة الأوليّة المقترحة للموسوعات النصّية

تعتمد المراجع والمصادر الموسوعيّة الحديثيّة على أسلوب ونمط مألوف، وهو أن يعمد واضع الموسوعة إلى علم الفقه ـ مثلاً ـ ويحدّد موضوعاته بدقّة، ثم يستخرج منها مجموعة من العناوين تناسب ـ بطبيعتها وصياغتها ـ المستوى العلمي الموجود في الفقه، وبعد ذلك يعمد إلى وضع هذا العنوان على رأس الصفحة ويفتّش له عما يرتبط به مباشرةً أو بصورةٍ غير مباشرة من النصوص القرآنية والروائية، ويجمعها تحت هذا العنوان، فيوفّر بذلك مادّةً محدّدة لأولئك الذين يريدون البحث في هذا الموضوع، فالمادّة سوف تصبح بذلك متوفرةً وحاضرة أمامهم، وعليهم أن يعودوا إلى المرجع الحديثي ويذهبوا إلى ذاك العنوان ليصلوا إلى المادّة المطلوبة التي سيقومون بقراءتها وتحليلها، ومن ثَم ليخرجوا بنتائج معيّنة من ذلك كلّه.

في هذا المسار، هناك نقاطٌ مفصليّة وهامّة أبرزها:

١ ـ **عنصر الترابط بين المادة والعلم المتعلّق بها،** وهذا العنصر ـ بالشكل الذي عرضناه ـ يدلّل على تناسبٍ طرديٍّ بين العلم والمادة ـ بما هي مادةٌ للمرجع والموسوعة ـ فكلّما تنامى هذا العلم وطرأت عليه تحوّلاتٌ وظهرت فيه عناوين جديدة، برزت متطلباتٌ جديدة يجب أن تفي بها المادة، وعناوين حديثة صارت هناك ضرورة للبحث عن مادة نصّية مرتبطة بها بشكل أو بآخر، ولعله يُعثر أو لا يُعثر على شيء، فهذا أمرٌ آخر.

إذن، العنصر الأوّل هو تأثير النموّ العلمي للفقه في إعادة صياغة المادّة ـ كيفاً ـ وزيادتها ـ كمّاً ـ ولو من خلال تكرار النصوص أحياناً كما سيأتي، وكمثال على ذلك ظهرت اليوم مسائل ترتبط بموضوع التشريح، واستدلّ الفقهاء المعاصرون[(١)] ببعض الروايات الدالّة على حرمة الميت، أو بما دلّ على حرمة المثلة ولو بالكلب العقور أو.. وهذا يعني توفّر عنوانٍ جديد قدّمه لنا الفقه ووجدنا ـ ولو من خلال الاستعانة بالجهد الفقهي الحاصل حتى الآن ـ ما يرتبط به من نصوص، سواء قبلنا الدلالة أو رفضناها ـ لأننا حياديين كما سنذكر ـ وهكذا مسألة توسعة عنوان العيوب الموجبة لثبوت حق الفسخ في النكاح إلى ما يشمل عناوين جديدة أو أمراض جديدة كالايدز، فإنه يمكن الاستفادة من نصوص الحصر الواردة في بيان عيوب الفسخ والنافية صراحةً لعيوب أخرى كالعمى و.. كما فعله بعض الفقهاء المعاصرين[(٢)]، وهكذا أيضاً مسألة التوسعة في الأصناف الزكويّة التي تعورف جعلها في التسعة، والتي يمكن الرجوع فيها إلى نصوص الحصر من جهة، ونصوص كفاية الفقير الواردة في تعليل الزكاة وغيرها من جهة أخرى[(٣)]، وغيرها من النصوص التي تعرّض لها

---

(١) راجع ـ كأنموذج ـ ما كتبه الشيخ محمد المؤمن حول الموضوع في مجلة فقه أهل البيت ٢: ٨٠ ـ ١٠٩؛ والسيد محسن الخرازي في العددين ٥ و ٦: ٨٥ ـ ١١٠.

(٢) راجع ـ كأنموذج ـ السيد كاظم الحائري في فقه أهل البيت ٩: ١٠٣ ـ ١٤٠.

(٣) كما حققه أستاذنا السيد محمود الهاشمي في أبحاثه الفقهية في درس الخارج.

الفقهاء المتأخرون في بحثهم لهذا الموضوع، إلى غير ذلك من نماذج كثيرة لمسائل فقهية ليس لها في الموسوعات الحالية عنوانٌ خاص أو مشير إلى المسألة الحديثة الظهور، كالتلقيح الصناعي، والاستنساخ، وقضايا العدّة لأمثال من لا رحم لها، وأوراق اليانصيب، والتضخّم السكاني، والاستهلال بواسطة الآلات الحديثة، وتولّي المرأة السلطة السياسيّة، وبعض مسائل الستر والنظر المرتبطة بالصور الفوتوغرافية والتصوير التلفزيوني ونحو ذلك و..

وهذه العلاقة بين الفقه والمادّة ليست علاقةً أحادية الجانب وإنما هي علاقةٌ جدلية، لكننا ركزنا على أحد جوانبها لكونه مورد الحاجة هنا، وعليه فملاحقة الدراسات الفقهية الأخيرة على مستوى المسلمين كافة، يمكنه أن يقدّم لنا العديد من النماذج ويرفدنا بجملةٍ لا بأس بها من العناوين والنصوص.

٢ ـ **عنصر العنوان**، وهذا العنصر يمكن قراءته من زوايا ثلاث:

الزاوية الأولى: وهي زاويةٌ ذات طابع سلبي لكن لا مفرّ منها كلياً؛ فالعنوان الذي يوضع للمادة المرتبطة بموضوعٍ معين يترك في اللاوعي لدى المُراجع ثقلاً ما، ويحول دون قراءته للنص قراءةً مجرّدة غير محمّلةٍ بسوابق تفسيريّة له، وفي الحقيقة فهذه مشكلةٌ تواجه الباحث أيضاً؛ لأنه غالباً ما يتواجه أوّلياً مع الموقف الفقهائي من الموضوع، ثم يحلّله ويفنده على أقصى تقدير، وبعد ذلك يخرج بنتيجةٍ ما، وهذا معناه أن الذهن بمروره بالمواقف المتعددة قد حمل معه ـ بدرجةٍ أو بأخرى ـ بقايا منها، حتى لو لم يوافق عليها بوصفها مركّباً في النهاية، وهذه الدرجة قد تكون عبارة عن وضع حدودٍ وأطر غير قادر على تجاوزها في لاوعيه حتى لو تجاوز الآراء منطوقاً، وهذه المسألة يمكن تبسيطها من خلال الفارق الحاصل بين موقف الفقيه المتمرّس الواثق الذي يجد القدرة في تجاوز هذه الآراء في اجتهاده أحياناً، والطالب المبتدىء الذي يتراءى له أنّه لا مجال للتفلّت من كلّ الدائرة التي تدور حولها الآراء، حتى إذا ما رأى فقيهاً يبرز نكتةً للخروج انبهر به وانجذب له.

هذا كلّه في حين أنّ قراءة النص مجرّدةً عن أي سوابق قد يفسح للذهن مجالاً أكبر لاستنتاجاتٍ غير مثقلة، تعزز من قيمتها العلمية تلك العفوية التي تختزنها أحياناً، نظراً لعرفية الفهم.

لكن هذه المشكلة لا أجد ـ شخصياً ـ طريقاً لتجاوزها كلياً دون التورّط بمشكلاتٍ أعمق وأعقد، ولابد من التفكير في حلٍّ لها يعالجها من بدايات المشروع التعليمي للباحث والعالم الديني، وهو موضوعٌ يرتبط بحياديّة أو تلقينية التربية الدينية بمعانيها المختلفة ليس هنا مجاله، وقد تحدّثنا عنه سابقاً حول مناهج التعليم وتأثيرها في صنع العقل الأحادي والتعددي.

بيد أن عدم توفّر حلٍ جذري لهذه المشكلة لا يحول دون الحدّ من تداعياتها، وهذا الحد ـ في مسألتنا ـ يتمثّل في حيادية الواضع نفسه وبالتالي حياديّة العنوان، فمع أن كتاب «التهذيب» و«الاستبصار» وكذلك «الكافي» يستخدم عنواناً حيادياً غالباً، وكذلك «كتاب من لا يحضره الفقيه» أحياناً، إلاّ أن صاحب «وسائل الشيعة» يعنون كلّ بابٍ غالباً بما يراه هو حكماً في ذلك الباب، من وجوب وحرمة وصحة وبطلان وشرطية و.. حتى قيل: إن عناوين الوسائل يمكن اعتبارها فتاوى للحر العاملي.. وهو بذلك ـ كالمحدّث النوري في «المستدرك» ـ يستبق على القارئ للمادّة ويفرض عليه ـ إلى حدٍّ ما ـ استصحاب مفاهيم معه حمّله إياها ذلك العنوان.

إذن، فهناك فرقٌ بين أن نضع عنواناً يمنح النتيجة قبل الشروع في القراءة، كأن نقول مثلاً: «بابُ وجوب قضاء المسافر إذا حضر ما فاته من الصوم الواجب وعدم وجوب قضائه تمام الصلاة» أو «باب أن الأخوة لا يحجبون الأم إلاّ مع وجود الأب»، وبين أن نضع عنواناً لموضوع البحث لا لحكمه ونتيجته؛ كأن نقول: «بابٌ في حكم قضاء المسافر الصوم وتمام الصلاة إذا حضر» أو ما شابه ذلك.

وإلى جانب حياديّة العنوان، من الضروري عدم التدخّل في التعليق بما يتضمّن موقفاً أو رؤيةً من المادة المعروضة، خلافاً لما يفعله صاحب الوسائل

مثلاً؛ حيث إنه عندما يذكر الروايات المعارضة لموقفه المبرز في العنوان يعلّق عليها بحملها على التقيّة أو أيّ شيءٍ آخر، وهذه هي طريقة الشيخ الطوسي في كتبه الحديثية، خلافاً للشيخ الكليني الذي لا يتدخّل فيما يذكره من روايات، لسبب أو لآخر، ليس محلّ بحثنا. فالحياديّة إلى أقصى الحدود قد تعدّ وسيلةً لتفادي بعض الآثار السلبية في هذا المجال.

الزاوية الثانية: وهي تتعلّق بالعلاقة بين العنوان والمادّة المدرجة تحته، وهو أمرٌ يتأثر ـ بدرجةٍ أو بأخرى ـ بالوضعية التي وصلها العلم المتعلّق بتلك المادة كالفقه مثلاً، فربّ روايةٍ أو آيةٍ كان لها دلالة على فكرةٍ معينة في حقبة زمنية سابقة، لكن اختلال هذه الدلالة قد انكشف فيما بعد للجميع بشكل واضح جداً، بحيث إن الموقف حتى الاحتمالي كان هو عدم قبول واحتمال هذه الدلالة، فتدوين المتقدّمين لهذه الآية أو الرواية كان أمراً مبرراً، أمّا اليوم فإن الأمر مختلفٌ. وهذا بنفسه يمثل تدخلاً من الواضع لا مفر منه عملياً، إلاّ أنّ ذلك لا يعني أنّ النصوص التي يراد وضعها لابد أن تكون ذات دلالةٍ نصية أو ظهوريّة في الفكرة، وإنّما تكفي الدلالة ولو الاحتمالية، شريطة أن يكون احتمالاً علمياً بمستوى ذاك العلم لا منطقياً يجامع ما قيمته الواحد من المليون.

وهكذا الأمر على الخط المقابل، هناك نصوصٌ قرآنية وحديثية وظّفها الفقهاء المتأخّرون والمعاصرون في تأييد أو ردّ حكمٍ تكليفي أو وضعي متعلق بعنوان ما، ولم تكن هذه النصوص مورد التفات المتقدّمين فيما يتعلّق بالعنوان نفسه، وهذا يعني إضافة نصٍّ جديد إلى المجموع بهذا المعنى للإضافة.

الزاوية الثالثة: وهي الزاوية المتّصلة بالعنصر الصياغي للعنوان نفسه من حيث الحداثة والتقليد، فإن الباحث ـ وفق النسق الصياغي للعناوين المطروحة للأبواب المختلفة في المصادر الحديثية ـ يحتاج إلى القيام بطفرةٍ أو قفزة ذاتية من النص إلى الاستفادة منه في مجال الأفكار المعاصرة التي اتخذت لنفسها نمطاً صياغيّاً مختلفاً تمام الاختلاف عن الصياغة المعروضة في الكتب النصّية؛ لأن العناوين المعروضة لا تحاكي ولا تتماهى مع الأفكار

والأحداث الفكرية والحياتية المعاصرة في كثيرٍ من الأحيان، مما يضطرّ الباحث إلى تكلّف القيام بعملية التجسير هذه بين النصّ والظاهرة الحديثة الظهور، وهو أمرٌ قد يوحي أحياناً بشيءٍ من عملية التطويع للنص، نظراً لتلازم تصوّره مع الشكل القديم للأمور.

ولتبيين الفكرة يمكن عرض مجموعةٍ من الأمثلة من دون أن يعني ذلك الالتزام بمضمون هذه الأمثلة جميعاً؛ لأنّها تحتاج إلى نقاشٍ معمّق ليس هنا مجاله، بل الكاتب لا يوافق على بعض هذه الأمثلة، وإنما نعرضها لمجرّد التوضيح، وهي:

المثال الأوّل: استبدال تعبير كتابي: الحدود والقصاص بكتابي: القوانين الجزائية والجنائية.

المثال الثاني: استبدال كتب المزارعة والمساقاة وبيع الثمار ونحوها بعنوان الفقه الزراعي أو الاستثمار الزراعي.

المثال الثالث: استبدال عناوين بعض الأبواب التي ورد فيها تعبير «ملك الإمام» بعبارة الملكيّة العامّة أو ملكيّة الدولة، كما فعله بعض الفقهاء المتأخّرين والمعاصرين.

المثال الرابع: استبدال تعبير «أحكام العِشرة» بعنوان «الفقه الاجتماعي».

المثال الخامس: استبدال عنوان الخروج قبل قيام القائم (عج) بعنوان المعارضة المسلّحة للنظام الحاكم.

المثال السادس: استبدال عنوان عمل الصور والتماثيل بعنوان النحت والرسم أو ما شابه ذلك.

المثال السابع: استبدال عنوان السبق والرماية بعنوان المباريات الرياضيّة وغير الرياضيّة، إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة جدّاً.

إلاّ أن المشكلة الحسّاسة التي تظهر لدى القيام بمثل هذه الخطوة ـ أعني القيام بعملية استبدال العناوين وتحويلها إلى عناوين ذات صياغةٍ جديدة

- هي التورّط بالخروج عن الاصطلاح الذي وضعته الشريعة لأمرٍ معين، والمحافظة على شيءٍ من هذا القبيل قد تكون له مبرّراته نظراً لكون انحفاظ المصطلح يساعد على تأصيل الأفكار في كثيرٍ من الأحيان[1]، من هنا لا بد أن يكون هناك تفكيرٌ هادئ لوضع حلٍّ متوازنٍ لهذا الأمر يفي بالمعاصرة والمواكبة من جهةٍ وبالأصالة من جهة أخرى.

٢ - **عنصر المادة نفسه من حيث كمّه وكيفه**، وهو عنصرٌ له مظاهر كثيرة أهمّها:

أ - **ما يرتبط بالمساحة التي يفترض أن تغطيها الموسوعة**، أي بالمصادر والمراجع والنصوص التي لابد أن تأخذها الموسوعة بعين الاعتبار، فقد استدرك المحدّث النوري على صاحب الوسائل عبر إضافة عشرات الكتب إلى مساحة العمل، إضافةً إلى ما يربو عن مائة مصدرٍ أخذها صاحب الوسائل بعين الاعتبار، وهكذا الحال مع مستدركات الصحاح السنّية كمستدرك الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ).

ويمكن هنا ذكر نماذج ثلاثة، تكشف عن المقترح في توسيع نطاق المساحة مورد النظر وهي:

الأنموذج الأول: النصوص القرآنية التي تجاهلتها أكثر الموسوعات إذا استثنينا «جامع أحاديث الشيعة» و«بحار الأنوار»، فالنص القرآني كان مغيّباً عن مادة الموسوعات، وهو نقصٌ واضح ربما يكون سببه هو أن غايتهم كانت جمع الروايات بالدرجة الأولى، أمّا النص القرآني فهو مدوّنٌ ومحدّد أيضاً، وعلى أية حال فإنّ عودة النص القرآني هنا أمرٌ مهمٌّ وجيد، ويؤمّن النصَّ كلّه أمام الباحث والفقيه.

الأنموذج الثاني: النصوص الأخلاقية، وفي الحقيقة فإن الأخلاق

---

(١) انظر: الملحق رقم ٤، الحوار مع صفحة الغدير على شبكة الانترنت.

والقانون ووجوه الالتقاء والافتراق بينهما وطبيعة العلاقة بينهما هي في حدّ ذاتها قضيةٌ فلسفية وكلامية مستقلّة وهامّة، وسواء اعتبرنا الأخلاق ـ كعلمٍ وقضايا ـ مغايرةً للقانون كذلك أم لا، فإنّ ما يجدر التنبيه عليه هو أنّ الصياغة الأخلاقيّة والقانونيّة لم تكن في الماضي على الحال القائم فعلاً.

إنّ التداخل والاندماج بين هذين المحورين استدعى ـ كثيراً ـ المزاوجة في البيان بينهما، ويؤكّد ذلك مراجعة النصوص القرآنية التي تعرّضت لمسائل شرعية بصياغةٍ لم تكن لتبتعد كثيراً عن الصياغات الأخلاقية، وعلى أية حال فهذا موضوعٌ كبروي، لكن ما يهمّنا هنا هو الحاجة إلى إدراج الكثير من النصوص الأخلاقية في المادة النصّية الفقهيّة، وعدم تضييع مادةٍ نصّية ضخمة على الفقه لأجل أنّ اللسان لسانٌ أخلاقي.

ولا نعني بذلك أن صاحب الوسائل مثلاً قد فصل بينهما، فالشواهد الموجودة في المصادر الحديثية على أخذ النصوص الأخلاقيّة بعين الاعتبار أكثر من أن تحصى، لكن مع ذلك هناك نصوصٌ أخرى أيضاً لا بأس برصدها.

الأنموذج الثالث: النصوص غير الشيعيّة المدوّنة في مصادر أهل السنّة والفرق الشيعيّة الأخرى أيضاً، والسبب في اقتراح إدراجها ضمن مساحة العمل ليس أخلاقيّاً أو سياسيّاً بقدر ما هو علميٌّ ومعرفي، وهناك الكثير من المبررات العلميّة التي تدفع إلى ذلك حتى لو كان هناك فارقٌ جذري في الأصول الموضوعية والمنهجية لعلمي الحديث والرجال بين المذاهب، كما أسلفنا لدى الحديث عن التعدّدية المذهبية؛ فإنّ الأخبار ـ ولو الضعيفة ـ لها قيمةٌ احتمالية معيّنة، ووفقاً لحساب الاحتمالات وغيره، تفيد هذه النصوص في تأكيد فكرة أو نفيها وتضعيفها، أو تعزز من احتمالات التقية ونحوها أو تضعّف، وكذلك تكشف القناع عن الواقع الحديثي الآخر مما يخوّل الباحث امتلاك إطلالةٍ أكمل على جوانب القضية.. كما يمكنه أن يميّز بين اللسان الذي استخدمه الأئمة عليهم السلام ولسان غيرهم، ويحدّد فوارق في هذا الإطار يمكنها أحياناً أن تحكم على الصدور من خلال المتن ذاته في عملية تقويم له، ووفقاً لمنطق تجميع

الدلالات المطابقية والتضمنية والإلتزامية من أكبر عددٍ ممكن من النصوص ـ مما يدفع إلى المزيد من تحصيل اليقين نظراً لتراكم الاحتمالات بدل الاقتصار في تثبيت فكرةٍ على جُملة نصوصٍ صريحة أو ظاهرة فيها أو على بعض النصوص بحجّة الكفاية كما يفعله بعض الفقهاء واستخدمه الحر العاملي أحياناً كما صرّح به نفسه في مقدّمة الوسائل[1]، فإنّ ذلك لو تمّ شخصياً إلا أنّ المادة النصّية يجب أن تأخذ أسوأ الاحتمالات بعين الاعتبار بغية استفادة حتّى من لا يرى حجّية خبر الثقة المعمول به حالياً أو يرى حجية الخبر الموثوق ـ وفقاً لهذا المنطق تبرز الحاجة أكثر إلى إدخال العنصر الكمّي للنصوص ـ حتى الضعيفة ـ في دائرة الاهتمام.

والمراجعة لكلمات الفقهاء وعشرات النصوص التي اعتمدوها وكانت ذات مصادر سنّية لا أثر لها في المتون الحديثية الشيعية، ونفوذ هذه النصوص ـ التي جمعها بعضهم ودوّنها ـ في استدلالاتهم وعلى نطاقٍ واسع أحياناً يؤكّد أن تفاعلهم ـ من حيث المبدأ ـ مع المصادر الحديثية الأخرى واطلاعهم عليها، سيّما من مثل الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) والعلاّمة الحلي (٧٢٦هـ) وعموم القدماء، كان كبيراً.

ب ـ ما يرتبط بالنظم الحاكم على المادة، ومن الطبيعي أنّ هذا بحثٌ طويل يحتاج إلى جهودٍ كبيرة ـ وربما مؤتمرات عديدة ـ لكن يمكن هنا الإشارة إلى مجموعة أمور، أبرزها:

أوّلاً: تقسيم النصوص الفقهية الروائية ـ تقسيماً عاماً ـ إلى نصوص عامة شاملة للفقه كله أو أغلبه، وهي النصوص التي أشارت إلى القواعد الفقهية العامة، وإدراجها في أوّل الموسوعة، وإلى نصوص خاصة تدرج فيما بعد في مختلف الأبواب، ومن هذا القبيل النصوص المتعلقة بالشرائط العامة

(١) الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١: ٦.

للتكليف وأحكامها الكليّة من البلوغ والعقل والقدرة والاختيار، والقواعد العامة أو شبه العامّة ـ بقطع النظر عن الجدل في أصوليّة بعضها ـ كقاعدة لا ضرر، نفي العسر والحرج، قاعدة الفراغ، قاعدة الاستصحاب، قاعدة اشتراك الأحكام، قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور، قاعدة القرعة، قاعدة التقية، قاعدة الصحة، قاعدة الحلّ وغيرها، ومن هنا تدرج في بدايات كلّ كتاب النصوصُ العامّة كالمشيرة إلى القواعد الحاكمة على هذا الكتاب، كنصوص قاعدة الطهارة في كتاب الطهارة، وأصالة الصحّة في العقود، قاعدة العقود تابعة للقصود، قاعدة الغرر، قاعدة السوق، المؤمنون عند شروطهم، أصالة اللزوم في العقود، أصالة الصيغة أو المعاطاة، نصوص شرائط المتعاقدين وغيرها في بداية كتاب التجارات، وقاعدة الإمكان في الحيض، و«لا تعاد»، قاعدة التجاوز، لا شكّ لكثير الشك ونحوها في الصلاة، وكقاعدة الغرور، قاعدة «على اليد»، ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، عدم ضمان الأمين، ضمان المبيع قبل قبضه وغيرها في كتاب الضمان، وقواعد نفوذ الإقرار، البيّنة على المدعي واليمين على المنكر، قاعدة أماريّة اليد وغيرها في القضاء وهكذا، وبذلك يمكن أن تؤمّن ـ بصورةٍ مستقلّة ـ النصوص الحاكمة على الفقه كلّه أو جلّه أمام الفقه، والنصوص الحاكمة والرئيسة على بابٍ أو كتاب أمامَه بشكلٍ مفروز ومحدّد.

ثانياً: ترتيب النصوص داخل الباب الواحد، وهنا يقترح الأخذ بعين الاعتبار هذه المجموعات من النصوص:

الأولى: النصوص القرآنية التي ينبغي إدراجها في البداية، نظراً لموقعيّتها العلمية، والحاجة إلى جعلها المخزون الأوّل أمام المُراجع.

الثانية: نصوص تفسير آيات الأحكام التي ينبغي جعلها في الدرجة الثانية بوصفها معيناً ومساعداً للنصّ القرآنيّ نفسه.

الثالثة: النصوص المعلّلة، أي ذات الطابع المقاصديّ بدرجةٍ أو بأخرى، وهذه النصوص من الأهمية بمكان، وربما لم تعط كامل حقّها، ولعل ذلك

لضعف أسانيد الكثير منها بالإرسال وغيره، كما هي الحال في كتاب «علل الشرائع» للشيخ الصّدوق، لكنها هامّةٌ جداً من حيث دلالاتها، وإن كان هناك تحفّظٌ أصولي وفقهي من الأخذ بالتعليل واعتبارها نصوصاً مشيرةً إلى حِكَم الحكم الشرعي فحسب، لكنّ هذه الفكرة التي قد تخالف الظهور الذي أخذته هذه النصوص نفسها في كثيرٍ من الحالات، لا تمنع من إعادة منح هذه النصوص دوراً أكبر وأكثر فاعلية في عالم الفقه والقانون، نظراً لخصوصيّة نظرها وإشرافها المتميّز تماماً كالنصوص الحاكمة، وهي بذلك تتمكّن من أن تستشرف الجواب عن الكثير من الظواهر الطارئة والحديثة من خلال طبيعة معالجتها للأمور.

الرابعة: النصوص ذات اللسان الشمولي بالنسبة إلى غيرها بشكلٍ واضح، فإنّ قيمة النصّ القواعدي أكبر من قيمة النصّ الجزئي والحاجة إليه أكثر، كما هي الحال في الكثير من النصوص القواعديّة في كتاب التجارات، والتي جرى تحكيمها في عشرات الموارد في مختلف كتب المعاملات.

الخامسة: مجموعة النصوص التي تتمتّع بالأقوائيّة السندية، وفق الأعمّ الأغلب من المباني الرجاليّة والتاريخيّة، كما هو دأب صاحب الوسائل تقريباً.

وقد تتداخل بعض هذه المجموعات أحياناً مما يحتاج إلى جهدٍ أكبر فيها، فربما يكون هناك نصٌّ غير متين من الناحية السنديّة، لكنّه نصّ مقاصديّ من الدرجة الأولى وهكذا.

وتجدر الإشارة هنا أيضاً إلى عنصر حفظ السياق والذي نفتقده في «وسائل الشيعة» وغيره إذا استثنينا «جامع أحاديث الشيعة»، فإنّ اقتطاع المقطع المتعلّق بالباب دون المقاطع السابقة واللاحقة قد يُخل بالسياق، وكثيراً ما يبدّل الباحث موقفه عندما يرجع إلى النص كلّه ليلاحظ تضاعيفه المختلفة، وهروباً من محذور التطويل والتكرار، يمكن ذكر النص كاملاً في مكانٍ ما، وذكر مقطعٍ منه في المكان الآخر مع الإحالة عليه، كما هو الحاصل أحياناً في «وسائل الشيعة».

ثالثاً: إعادة صياغة النظم الفكري للأبواب كافّة، وهذه من أهم الأمور هنا، فالترتيب الذي عليه الفقه ـ ونصوصه ـ اليوم إذا سلمنا أنه لا يسبّب مشاكل، فإنه ـ لا أقل ـ يعدّ ناقصاً لا يعالج كافّة ما يُفترض بالفقه معالجته، والتفكير في البديل فوق طاقة من هو مثلي؛ فقد سعى السيد محمّد باقر الصدر إلى محاولة، وتابعه آخرون في محاولاتٍ لاحقة[١]، لكن الحلّ لم يتبلور حتى اليوم، وهذه قضية تشمل الفقه الاستدلالي وأبحاث الخارج والرسائل العمليّة ومجاميع الحديث وغيرها، ويحتاج إلى تظافر جهود الفقهاء والمتخصّصين اليوم لحلّها، فهل نقسّمه إلى فقهٍ فردي ـ اجتماعي ـ سياسي ـ اقتصادي... أو إلى فقهٍ عبادي ـ وغير عباديّ، والثاني إلى أقسام عديدة، أو إلى فقهٍ خاص وعام أو.. فالاقتراحات كثيرةٌ، لكن ما يشترك معها جميعاً هو أن هناك أبواباً لا وجود لها أصلاً في مجاميع الحديث مع أنّها اليوم من أهمّ ما يشغل بال الباحثين والمفكّرين المسلمين، ولم يتمّ جمع مادّتها للتسهيل عليهم وهذا خللٌ كبير جدّاً.

ونحن هنا لن نبحث أو نقدّم اقتراحاتٍ حول كيفية تقسيم كتب الحديث والنصوص، وإن كنّا لا نوافق على هذا التقسيم المتّبع في «وسائل الشيعة» أو «مستدرك الوسائل» الذي سار على نهج الحرّ العاملي في نمط تقسيم النصوص والأبواب، وإنّما نتعرّض لمجموعةٍ من تلك الأبواب التي لا وجود لها أصلاً، بهذه العناوين المعطاة لها اليوم في الفقه وفي الفكر كلّه.

وكنماذج يمكن هنا ذكر ما يلي:

الأنموذج الأول: العلاقات الاجتماعية ـ بالمعنى الخاص ـ التي تحتاج إلى

---

(١) يُراجع «الفتاوى الواضحة» وبعض الكتب والإصدارات الكمبيوترية الموافقة لفتاوى السيد السيستاني، والسيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، والإمام الخميني، والسيد الخامنئي، وغيرهم أعلى الله في الدنيا والآخرة مقامهم.

إفراد كتابٍ مستقل فيها في مجاميع النصوص، ومن الغريب أنّ صاحب الوسائل قد ذكر أغلبها في كتاب الحجّ تحت أبواب أحكام العِشرة وهو موقعٌ غير مناسبٍ لها، والملفت أنّه دوّن في هذا الكتاب فقط أكثر من تسعمائة رواية[١]، وهذا من شأنه لو أضيف إليه نصوصٌ أخرى مع النصوص القرآنية، وأعيد بلورته ضمن كتابٍ يحمل مضمونه بما يملكه هذا المضمون من موقعية اليوم، أن يكون له تأثيرٌ كبير سيّما لو رُتبت فصوله ترتيباً فنياً متقناً في العلاقة الأسرية أو علاقة الجوار أو الصداقة أو العمل أو الأخوّة أو المؤمنين و.. فتدرج نصوص انتقاء الصديق ومواصفاته والصحبة والصداقة وأحكامهما وآدابهما، وكذلك نصوص صلة الرحم والبرّ بالوالدين، وأمور اجتماعية خطيرة يلحظ جانبها الاجتماعي، كالكذب والنميمة والغيبة والحسد والسبّ واللعن والمشاورة والاحترام والسلام والمصافحة وكيفية الجلوس في المجالس وإرسال الرسائل والعفو وكظم الغيظ والمداراة والتبسّم والضحك والبكاء وإطعام الطعام والصدقات ورعاية اليتيم والطفل و.. وهذه كلّها يمكن إدراجها وترتيبها بشكلٍ مختلف.

ومن الجدير ذكره أنّها ذُكرت في «الوسائل» استطراداً، ولم تذكر كاملةً، وفي الكتب الحديثية الأخرى عددٌ هائل أيضاً من الممكن أن يُضمّ ويجري ترتيبه بما تحتاجه الصيغة الفقهية والأخلاقية في هذا المجال، وبما يخوّل الباحث التحقيق في النظام الاجتماعي الإسلامي بطريقةٍ علميّة موثّقة.

الأنموذج الثاني: موضوعة المرأة، ولا أجد نفسي بحاجةٍ إلى شرح خطورة وأهمّية هذا الموضوع الذي نجد نصوصه مبعثرةً في أكثر أبواب الفقه والحديث، سيما النكاح والطلاق والإرث والقصاص والديات والحدود والشهادات

---

(١) حسبنا في التعداد الشكل الموجود في تقسيم الأحاديث ظاهرياً، وإلا فإن حديثاً واحداً قد يجري تكراره أحياناً أو تقسيمه إلى قطع عديدة موزّعة.

والتقليد ومكان المصلي وصلاة الجماعة والنذر و.. فيما المطلوب اليوم تجميع كلّ هذه النصوص القرآنية والروائية فيما يؤمّن مادةً جيدةً لوضع بنيةٍ ونظرية قانونية متكاملة، بل وفلسفية أيضاً لموضوع المرأة، ولا نقصد هنا إدراج كلّ كتاب النكاح والطلاق والعِدَد و.. هنا، بل تلك النصوص المتعلّقة بالقضايا المرتبطة بمفهوم المرأة في إطاره الفكري ـ الفقهي المعاصر؛ كموضوع الحقّ الجنسي، أو حق الطلاق أو تعدّد الزوجات أو الحضانة أو الحجاب أو العنف المنزلي أو القيمومة.. وهكذا الأمر في ديتها وشهادتها وتولّيها القضاء والسلطة وغير ذلك، من دون أن يعني ذلك كلّه إلغاء أيٍّ من الكتب المتقدّمة.

الأنموذج الثالث: الفقه السياسي، وهو في الأرجح من أهمّ الأبواب وأكثرها حاجةً لإعادة ترتيبٍ نصّي، فنصوص الفقه السياسي مبعثرةٌ جداً وناقصة كثيراً أيضاً، ويمكن بإعادة ترتيبها وفق الهيكليّات الموضوعة فقهياً وسياسياً وقانونياً اليوم أن تؤمّن مادةً ضخمة للباحث والفقيه السياسي الإسلامي.

أكثر مطالب الفقه السياسي ـ أو كثيرٌ منها ـ موجودٌ في كتاب الجهاد، وهي مختصّة بقضايا السلم والحرب والأقليات؛ حيث تتناثر في داخلها النصوص المرتبطة بأهل الذمّة والمعاهدات وعقود الصلح والأمان، مما قد لا تكون له علاقةٌ حصرية بالجهاد في الصيغة السياسيّة الفعليّة بل بالنظام الداخلي أو السياسة الخارجية للمجتمع السياسي الإسلامي، وحتّى الآن لا يوجد بابٌ حديثي مستقل لنصوص ولاية الفقيه أو الشورى بمعانيهما المختلفة على رغم الجدل الواسع حول هاتين المقولتين في القرن الأخير، ابتداءً من النراقي (١٢٤٥هـ) والكواكبي (١٩٠٢م) والنائيني (١٣٥٥هـ) وحتى عصرنا الحاضر، وهذه ثغرةٌ كبيرة، فنصوص ولاية الفقيه بعضها مدرجٌ في كتاب القضاء و..

إنّ مسائل من قبيل شكل وهيكلية النظام الأوّلية وتركيبته، وأهداف الدولة في الإسلام ووظائفها، الأقليّات، السلم والحرب ومسائل المعاهدات

الدولية، أمن الدولة أو الأمّة، حقوق الأمّة وواجباتها العامّة، وغيرها الكثير، لا وجود لعناوين لها في الكتب الحديثية ولا جهود لتأمين المادّة النصّية بالشكل المتناسب مع طبيعة ونظم الموضوع اليوم، وهو مسبِّب لعدم وجود مشاريع فقهيّة تحقيقيّة متكاملة في هذه الموضوعات مما يساهم في إضعاف الإنتاج العلمي السياسي على هذا الصعيد، موحياً ـ أحياناً ـ بعدم وجود نصوص في هذا الإطار أو ذاك، وهناك نصوصٌ مبعثرة؛ فمثلاً نجد كتاب الجزية في أبواب الزكاة والخمس في بعض الكتب الحديثيّة، والأنفال في آخر كتاب الخمس، وكتاب الخمس تجمع النصوص فيه بطريقةٍ توحي بجانبه الفردي ولا يُعمد إلى التجميع للنصوص ذات الطابع السياسي ولو لم نقبل هذه الإشارة، أما الخراج فهو في أبواب ما يكتسب به كمقدّمةٍ للتجارات.. فليس هناك فصلٌ مستقلٌ للنظام الضريبي الإسلامي فضلاً عن النظام الإقتصادي ككلّ، أمّا نصوص الشورى والنصيحة لأئمة المسلمين والاهتمام بأمورهم فهي مختفيةٌ عن الأنظار، تماماً كنصوص شروط الحاكم والبيعة وضرورة الحكومة و...، كما أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يعرضا بوصفهما وظيفة اجتماعية ـ سياسية، وفي هذا الإطار تلاحظ نصوص العلاقة مع الحاكم الآخر أو ما يسمى بالولاية للسلطان ومعونته المدرجة في بدايات التجارات من الوسائل، ومثلها ما يرتبط بجوائز السلطان وهداياه.. ويمكن هنا الاستفادة من تجميع كلّ النصوص التي لها علاقةٌ ما بالحاكميّة والسلطة والمرجعيّة كموضوع التقليد وإثبات الهلال من طرف الحاكم، ومسائل نقض حكم الحاكم أو عدم إطاعته، وهي كثيرةٌ نسبيّاً إذا ما لوحظ فيها نصوصٌ ترتبط بالعلاقة مع السلطتين العباسية والأمويّة صدرت عن الأئمة ﷺ، وهنا أيضاً تبرز ـ بطريقةٍ أو بأخرى ـ نصوص التقية العديدة التي تمثل نمطاً سياسياً، أو مسائل الخروج المسلّح على الحاكم قبل قيام الحجّة (عج) وروايات اللبد في الأرض.

وفي هذا الإطار تأتي النصوص الكثيرة جداً المتعلّقة بمسألة العلاقة بين المسلم وغير المسلم، وهي مبعثرةٌ في الكثير من الأبواب، كالطهارة والزكاة

والخمس والنكاح والإرث والديات والصيد والذباحة والقصاص والأطعمة والأشربة والجهاد و.. فإنّ هذه النصوص بالنظم التي عليه الآن يصعب أن تقدم خدمةً كبيرة للشروع في بحثٍ فقهي حقوقي استدلالي كامل وشامل يعالج إشكاليّة «الأقليات» أو «غير المسلم» المعقّدة في الفقه السياسي الإسلامي اليوم، وما لم تتوفّر للباحث المادّة مرتبة ومنظمة ومعنونة بعناوين حديثة ومعاصرة فإنه سيعاني كثيراً أوّلاً، ولا ضمانة تؤكّد أنه استقصى كلّ ما له دخلٌ في موضوعه ثانياً.

ولسنا بحاجةٍ إلى الإشارة أيضاً إلى جملةٍ من نصوص صلاة الجماعة والجمعة والحجّ، وكذلك نصوص أخوّة ووحدة المسلمين، فضلاً عن التذكير بأنّ القرآن الكريم زاخرٌ بالآيات الكريمة المرتبطة بموضوع الفقه السياسيّ.

الأنموذج الرابع: موضوع الجنس المحتاج إلى تجميع نصوصه؛ نظراً لما يشغره فقه الجنس من مساحة اليوم، ونصوص الجنس متفرّقةٌ بعض الشيء وغير منظمةٍ ومعنونة بالنسق المحتاج له فعلاً، ويمكن أن يستفاد هنا من نصوص النكاح كمبدءٍ، ونكاح المتعة والكثير من الروايات المتعلّقة بالعلاقة الجنسية بين الزوجين أو مع الإماء، الموردة في أوائل كتاب النكاح من الوسائل، ويستفاد من نصوص الستر والنظر، الفصل وعدم الفصل بين الجنسين وبين الأطفال في المضاجع في سنٍّ محدّد، الجلوس في مجلس المرأة غير البارد، النوم تحت لحافٍ واحد، الملاعبة للزّوجة والتقبيل أو حتّى بعض المسائل الأعمق، العديد من نصوص عيوب الفسخ كالعنن والجبّ والقرن والخصاء، بعض الروايات المتعلّقة بجملة مواصفاتٍ في المرأة / الزوجة ذات الطابع الجنسي، نصوص المقاربة وفي البيت من يسمع، نصوص العزل أو الوطء دبراً، نصوص تزيين المرأة نفسها لزوجها وإزالة المنفّرات والتمكين، نصوص خلوة الأجنبي بالأجنبية، صوت الأجنبيّة، نصوص اللمس والمصافحة، نصوص استئذان الولد في الدخول على أهله، ضمّ الطفلة إلى الحضن في سنٍّ معين، بعض نصوص الزنا واللواط والمساحقة والقيادة والاستمناء ووطء البهيمة وعقوباتها،

والنصوص المتعلقة بحرمة المحارم مؤبّداً سيما النسبيات أو حرمة أخت الزوجة، ونصوص مقاربة الإماء سيّما مسألة التحليل.. وكذلك بعض نصوص القسم والنشوز وغير ذلك أيضاً.

الأنموذج الخامس: المسائل المرتبطة بالنظافة والطهارة والأناقة.. والمظهر الخارجي للإنسان ومنزله و.. فقد تمّ عرض هذه النصوص بطريقةٍ مفرّقة، وتحت عنوان آداب الحمّام من كتاب الطهارة كما في «الوسائل» أو تحت عنوان لباس المصلي وأحكام الألبسة من كتاب الصلاة، في حين أن الألبسة وإن كان لها نحو مناسبةٍ مع لباس المصلّي إلا أنّها مناسبةٌ غير قويّة، بل الأنسب إفراد كتابٍ مستقل لمجموع هذه الأمور، تدرج فيه مسائل من قبيل السواك وتنظيف الأسنان ونصوصه العديدة، التمشّط، دخول الحمّام، الاستنجاء، نصوص غسل الرأس والتنظيف، الخضاب والكحل، أخذ شعر الإبط والعانة والرأس والأنف، تفريق الشعر، تخفيف اللحية والأخذ من الشارب وتسريح اللحية وشعر الصدر، نصوص تقليم الأظافر ومسحها بالماء بعده، نصوص التطيّب الكثيرة، نصوص أنواع الملابس من حيث الكمّ والكيف واللون و.. نصوص تنظيف البيوت، نصوص الأغسال الواجبة والمستحبّة، جملةٌ من نصوص الوضوء نفسه، الكثير من نصوص النجاسات، كنصوص الدم والبول والغائط والميتة والمني والكلب والخنزير و.. وكذا نصوص التطهير، بعض نصوص آداب المائدة من غسل اليدين قبل الطعام وبعده وغير ذلك، نصوص التختّم الكثيرة.. وكذلك بعض النصوص المتعلّقة بسعة الدار والمركب الهنيّ وتزيّن المرأة لزوجها والكثير غير ذلك. وتجميع هذه النصوص التي تربو في «الوسائل» فقط على الألف روايةٍ وبصورة فنيّة تناسب العناوين المأخوذة لها في عصرنا الحاضر، يمكنه أن يعكس صورةً رائعة، وأن يؤمّن مادّةً كبيرة ونافعة.

الأنموذج السادس: الفنّ، ويمكن هنا تجميع النصوص المتعلّقة بالغناء، أدوات الملاهي، السحر، الشعوذة، عمل الصور والتماثيل، تشبّه الرجال بالنساء والعكس، التشبّه بالكفار، بيع الخشب ليعمل صليباً ونحوه، تزيين وتذهيب

وزخرفة المساجد والمزارات والمصاحف والنصوص المرتبطة بعمارة المساجد والمآذن، نصوص الهجاء للمؤمن وغيره أو تشبيب المرأة، نصوص تلاوة القرآن وترتيله في الصلاة وغيرها، نصوص الأذان والإقامة، نصوص نظم وإنشاد الشعر الحزين وغيره؛ وهي نصوصٌ بتجميعها وقراءتها قراءةً مجموعيّة يمكن أن تفيد في قضايا الفنّ كالرسم والنحت والغناء والموسيقى والأدب وغير ذلك..

الأنموذج السابع: مسائل الرفق بالحيوان والتعامل معه، ويمكن تجميع نصوصه من أبواب النفقة من كتاب النكاح، وبعض النصوص الموجودة في كتاب الأطعمة والأشربة والصيد والذباحة، من كيفية الذبح وإشراب الحيوان الماء، وعدم جعله يرى ذبح رفاقه، وكذا نصوص الكلب والخنزير سيّما نصوص قتلهما أو الانتفاع بهما ككلب الصيد والماشية والزرع، وهكذا مئات النصوص الواردة في أبواب أحكام الدواب من الوسائل في كتاب الحج، وفيها ما يتضمّن إكرام الخيل واقتناء بعض الحيوانات، كالغنم والحمام والدجاج، والإنفاق عليها وإطعامها، وعدم ضربها أو تحميلها ما لا تطيق أو لعنها، وحكم تأديبها، وحكم الحيوانات المتوحّشة والمؤذية وحكم التعذيب وغير ذلك.

الأنموذج الثامن: مسائل البيئة والصحّة العامة، وهنا توجد الكثير من النصوص الواردة في الأطعمة والأشربة وفوائدها، كما يمكن الاستعانة لمنح تصوراتٍ حول هذا الموضوع من بعض النصوص الواردة في التخلّي في الأماكن العامة أو الأنهار أو تحت الشجرة المُثمرة أو النخلة المُثمرة أو على شفير بئرٍ أو في منازل القوافل وأفنية المساجد أو الطرق النافذة أو أبواب الدور، أو ما دل على لزوم دفن الميت سيّما ما ورد فيه من التعليل، أو إقفال وتعطيل البئر التي سقط فيها ميّتٌ، أو حرمة لحم الحيوان الجلاّل المتغذي على العذرات، أو حكم بعض الأمراض المُعدية، وغير ذلك مع الأخذ بعين الاعتبار تضيّق مساحة التلوّث البيئي في تلك الأزمنة بالنسبة إلى زماننا نحن.

الأنموذج التاسع: النظام اللاربوي الذي وقع مجزّءاً في كتابي: البيع

والقرض، كما تناثرت الكثير من نصوصه الدالة ـ بشكلٍ أو بآخر ـ في أبواب المضاربة والمزارعة والمساقاة، وفيما يتعلّق بالخرص الوارد في كتاب الزكاة وبيع الثمار والمزارعة و.. والعديد من النصوص التي أصدرت أحكاماً بمجموعة أمورٍ كان مرجعها الحكم بتحريم الربا، وإفرادُ كتابٍ مستقل للربا هو اليوم حاجةٌ ماسّة.

الأنموذج العاشر: موضوع الفقه التربوي المبعثرة نصوصه في الطهارة والنكاح والحدود والصوم والبيع والحَجر ونحوها؛ ومن هذا القبيل الروايات الواردة في تمرين الولد على الصلاة والحجّ والعبادة، ونصوص ولاية الأب والجد وغيرهما على الصبي والصبيّة في شؤون الأموال والنكاح ونحوهما، ونصوص التسمية الحسنة له، والعقيقة عنه، وتأديبه في البيت أو في الدراسة من قبل المعلّم، ونصوص الضرب وما يرتبط به من مسائل الدّية ونحوها، وغير ذلك الكثير.

إلى غير ذلك من النماذج التي لا مجال للإطالة بها، من قبيل إعادة نظم وترتيب وتجميع نصوص الرقيّة والعبيد؛ فإنّ طبيعة التوزيع لنصوص الرقية في المتون الحديثية الحاليّة غير مستوعبةٍ للموقف الإسلامي من هذه الظاهرة؛ ففضلاً عن أنّ الكثير جدّاً من النصوص موزّعةٌ على الأبواب المختلفة، بدءاً من الطهارة وحتى القصاص والديات بما لا مجال لتفصيله، هناك تسميةٌ غير جامعة للكتاب الذي يصبّ أكثر اهتماماته على هذا الموضوع، ألا وهو «كتاب العتق والتدبير»، فيما المفروض إدراج كلّ النصوص المتعلّقة بموضوع الرقّية والحرّية في كتابٍ واحد، تُذكر فيه كل النصوص المرتبطة بالحقوق والواجبات والأحكام المتعلّقة بأسباب الرقّية والحرّية تكليفاً ووضعاً. كما يُتعرّض فيه للجانب الحقوقي للعبيد بدءاً من حقّ الملكية والتصرف وصولاً إلى مختلف المعاملات التجارية والحقوق السياسيّة والاجتماعيّة.

وكذلك إفراد كتابٍ لعنوان إحياء المناسبات الإسلامية، يمكن تدعيمه بنصوص الأغسال المستحبة في بعض الأيام والصوم المستحبّ كذلك، ونصوص

أيّام العيد ومستحباتها، ويوم الجمعة والغدير وعاشوراء والمبعث، كما ويمكن الاستفادة من نصوص الأدعية والزيارات هنا أيضاً، ومن هذا القبيل القضايا المرتبطة بالعلوم والمعارف والترغيب فيها أو التنفير عنها كعلم النجوم والسحر والفقه والعقيدة وعلم التاريخ والأنساب والطب وغيرها مما هو متفرّق في الأبواب المختلفة.

الموسوعة النصيّة، الإشكاليات والملاحظات

من الطبيعي أن يتعثّر اقتراحٌ من هذا القبيل بالعديد من المشكلات الجوهرية والفنية التي لابدّ من التفكير فيها والسعي لتجاوزها ـ عملياً ـ إذا تمّ إيجاد الجواب المنطقي لها، ونظراً لضيق المجال نقتصر هنا على ملاحظتين فقط، أملاً في أن يسعى أصحاب الإختصاص إلى مزيدٍ من الدراسة والتعميق والتصحيح.

وقبل بيان هاتين الملاحظتين، لابدّ من التأكيد على أنّ مشروعاً من هذا القبيل لا يُهدف منه فقط إيجاد موسوعةٍ نصّية جامعة ووافية، وإنّما تفعيل دور هذا الموسوعة في الحوزات والمعاهد الدينيّة والمؤسّسات العلمائيّة والتحقيقيّة، بحيث تتحوّل إلى بديلٍ حقيقي عن المراجع الحاليّة، والتي يقف «الوسائل» على رأسها، وتحقيق مطلبٍ من هذا القبيل يحتاج إلى منح هذا المشروع تغطيةً واسعة من قبل الأوساط العلميّة المختلفة، لا سيّما كبار المراجع وأساتذة الحوزة العلميّة الموقّرين، وإلا فإنّ هذا المشروع لو كُتب له أن يرى النور فإنّه سوف يبقى في المكتبات أو محدود الفائدة بالنسبة إلى ما يُرجى منه.

وعلى أيّة حال، فحاصل الملاحظتين اللتين أشرنا إليهما هو:

الملاحظة الأولى: إنّ من المناسب أن نقتصر على العناوين التي تحاكيها النصوص أوّلياً، أمّا الاستنتاجات اللاحقة الطارئة والتي ترتبط بعناوين لا تحاكيها النصوص مباشرةً فإنّ وضع النصوص في سياقها يخدش ـ إلى حدٍّ معيّن ـ بالأمانة العلمية المحايدة، فإذا ما عمدنا إلى النصوص المتعرّضة

لتحديد أماكن التخلّي فإننا نجد أنّ مدلولها في التحديد واضحٌ وأن وضع عنوانٍ لها كذلك لا يحمّل مضمونها أكثر ممّا يتحمّله، أما لو جعلناها نصوصاً تحت عنوان البيئة بعد إجراء تعديلاتٍ في عناوين الموسوعة كما تقدّم كمّاً وكيفاً، فإنّ هذا سوف يجعلنا نمارس شيئاً من التطويع للنص، وهي خطوةٌ غير واضحة النتائج من حيث السلبيّة والإيجابيّة.

إلاّ أنّ هذه الملاحظة لا ترجع إلى الاقتراح المقدّم هنا، بقدر ما تتعلّق بنمط فهم النص، أي أنّها تستبق النتائج وتحكم على العنوان من خلال استنتاجها من النص نفسه، وهو أمرٌ قلنا سابقاً: إنّ الاستعانة به خاطئةٌ، فبمجرّد أن ها هنا تصوّراً فقهياً ما أو محتملاً على الأقل في الاستنتاج ـ بالمعنى الذي تقدّم ـ فإنّ هذا يسمح لنا ويخوّلنا إدراجها ضمن العنوان الجديد، سواء قبلنا بعد ذلك بدلالة هذه النصوص أو رفضناها، فهذا أمرٌ آخر، فالمطلوب هو توفير مادةٍ لفكرة معينة حتى لو كانت النتيجة بعد البحث حول هذه المادة هو نفي هذه الفكرة، والنماذج التي ذكرناها تصبّ في هذا الإطار، دون أن تدّعي تبنّي الموقف إزاءها.

الملاحظة الثانية: إنّ الصيغة المعدّة هنا تستدعي التورّط في الكثير من التكرار والتطويل؛ لأنّ نصاً واحداً يمكنه أن يندرج ضمن أكثر من عنوانٍ، وتزايد العناوين ـ وهي عناوين جديدة ومتداخلة ـ يضاعف من هذا المحذور، فنصوص الحقّ الجنسي للزوجة تدخل في كتاب المرأة كما تدخل في الزواج، وأيضاً في كتاب الجنس، وبعض نصوص العلاقة مع غير المسلم تدخل في الفقه السياسي، وأيضاً في الفقه الاجتماعي، وقد تكون داخلةً من جهةٍ أخرى في الطهارة أو الصيد والذباحة أو الأطعمة والأشربة.. وهذه المشكلة، مضافاً إلى ما فيها من التكرار المملّ، تورّط الفقيه نفسه بتكرار بحثه أيضاً؛ تبعاً لتكرار العنوان والنص، وهو محذورٌ كما يخلّ بحركة البحث وانتظامه يُحدث فيما بعد تداخلاً غير مبرّرٍ بين الأبحاث الفقهيّة.

لكنّ هذه الملاحظة يمكن التعليق عليها:

أوّلاً: لا مانع من التكرار إذا اقتضته الحاجة، بل إنّ واقع الموسوعات الحديثة اليوم قائمٌ على ذلك، فهذا كتاب «الوسائل» يكرّر الكثير جداً من النصوص في أبوابٍ متعدّدة، كما يمكن التأكّد منه بمراجعةٍ سريعة له، هذا فضلاً عن مثل صحيح البخاري وصحيح مسلم مما يعدّد المكرّر فيهما بالالآف.

كما أنّ هذه المشكلة قد تمّ تفاديها في مختلف الموسوعات ودوائر المعارف في العلوم المختلفة بواسطة نظام الإحالة الذي استخدمه كثيراً صاحب الوسائل أيضاً، وهو نظامٌ يحيل بعض العناوين أو النصوص إلى أمكنةٍ يستنسب أن تكون مذكورةً فيها بصراحة، وبالتالي يحدّ كثيراً من التطويل والاجترار.

ثانياً: إنّ موضوع تورّط الفقيه في تكرار الأبحاث هو أيضاً حاصلٌ فعلاً، فكثيراً ما يحيل الفقيه جملة مباحث إلى أبحاث سابقة سيّما في الأبحاث المتعلّقة بكلّيات التجارة من شروط العقد والمتعاقدين والعوضين وبعض الخيارات المتكرّرة في أكثر أبواب المعاملات كالوكالة والكفالة والحوالة والشركة والمضاربة والمزارعة والمساقاة وغيرها، ويستطيع من يمرّ على الكتب الفقهيّة ذات الطابع الموسوعي، كجواهر الكلام ومفتاح الكرامة وأبحاث السيد الخوئي أن يلاحظ ذلك بوضوح ومراراً.

وفضلاً عن ذلك، فهذه الملاحظة تفترض أنّ بإمكان الفقيه أن يمرّ على أبواب الفقه كلّه في حال حياته، وهو أمرٌ إذا لاحظنا الدراسات الجديدة ـ والتي لوحظت هنا ـ نتأكّد من تضيّق فرصه، لتتضيّق من ثمّ مساحة هذه الملاحظة عملياً، وقد أشرنا سابقاً إلى عدم تفضيلنا أسلوب الدورات الفقهية الكاملة اليوم.

تأمّلات منهجية
حول قراءة التاريخ الإسلامي

تمهيد

يعد علم التاريخ اليوم من أهم فروع شجرة المعرفة البشرية، وقد شهد هذا العلم تطوّرات كبيرة وهامّة في الفترة الأخيرة، واتسع نطاقه ليتجاوز التاريخ السياسي وتاريخ السلاطين، وليصل إلى المعرفة والعلم نفسه.

لقد شعر البناء المعرفي الإنساني ـ ومن خلال التطورات العلمية ـ بأهمية الظاهرة التأريخية معرفياً، وصار هناك إحساس بأن التأريخ يمكنه أن يمد فروع المعرفة الأخرى بالكثير من المواد المعرفية التي من شأنها إنضاج العلم كله؛ فالوثائق التاريخية والتدوين التاريخي ساهما وما يزالان في حفظ الحضارات واستمرار كينونتها، وارتكز الدين نفسه على التاريخ بحيث شكل العقل التاريخي جزءاً لا يتجزأ من العقل الديني عموماً، حتى وصل الحال إلى أن ذهبت بعض الاتجاهات الدينية إلى عدم الاعتراف بأي شرعية علمية سوى للتاريخ الديني، ومن هنا، يلاحظ أنه بقدر ما أصيب البحث التاريخي ومعطياته بأزماتٍ ومشكلات ونواقص بقدر ما انعكس ذلك ضرراً وتأزيماً للمعرفة الدينية نفسها.. بل تعدّى الأمر الساحة الدينية إلى الأدب والفن، فاتكأ الأدب والفن على التاريخ، بحيث شكّلت العديد من النتاجات الأدبية المكتوبة والمقروءة ـ شعراً ونثراً، قصةً ورواية ـ وكذلك النتاجات المسرحية والسينمائية.. التي استقت من التاريخ مادةً لها.. شكّلت هذه النتاجات شاهداً بارزاً على مدى التأثير الذي لعبه التاريخ في المجالين: الأدبي والفني.. فقد أمدّ هذا التاريخ ـ بما يحمله من قداسةٍ وعمق ـ هذه الجهود بالكثير من

فرص النجاح والجذابية، ومنحها بتأثيراته المتوغّلة في النفوس مجالات كبيرة للتأثير والصنع.

وتسارعت وتائر الحضور التاريخي في الحياة العلمية والعملية إلى أن وصل الحال إلى تشكيل تاريخ العلوم الذي تمخّض عنه ـ بعد سلسلة تطورات ـ ما يسمّى اليوم بالقراءة التاريخية للفكر، وما تحمله هذه القراءة من ميزات، وما تقدّمه من معطيات ربما قلبت الكثير من الموروث في بعض المجالات، كما تحدّثنا عن ذلك سابقاً.

نستهدف هنا إثارة جملة من الأفكار المتصلة بدراسة التاريخ الإسلامي، والتعرّض لجملة إشكاليات معاصرة في الوسط الديني، كان لها أكثر من تأثير على الوضع الفكري الإسلامي عموماً، وسوف نحاول تقديم هذه الإشكاليات على شكل عناوين فرعية يعالج كل منها إشكاليةً منها باختصار، كما سوف نسعى في آخر هذا البحث لإثارة دعوة لتأريخ واقعنا المعاصر بصورة سليمة، وعدم ترك الأمر للدول والحكومات أو التكتّلات العالمية.

هل هناك حاجة للدعوة لإعادة النظر في التاريخ الديني كلّه؟

ثمة دعوة لإعادة النظر في كلّ منظومة التصوّرات التاريخية التي تمسّ الإسلام وتلتقي به، يقابلها تحفّظ شديد يميل إلى الإبقاء على كلّ التصوّرات الموروثة، بل ويميل ـ أحياناً أيضاً ـ إلى إقفال ملفّ الجدل حولها.

يجب تقديم جواب معقول عن التساؤل التالي: ما هو مدى صحة الدعوة هذه؟ وإلى أي حدٍّ من التفاؤل والتشاؤم يمكن التعاطي مع الموروث التاريخي اليوم؟

بدايةً، لا بد من معرفة الأسباب التي أدت إلى اجتياح موجات الشك حول التاريخ الأوساطَ الدينية، وعن طريق ذلك نفهم هذه الظاهرة بشكل هادئ وموضوعي وعقلاني، فبعيداً عن السياق العام الذي يثيره موضوع الغرب في فكرنا وثقافتنا، يمكن الإشارة سريعاً إلى جملة أسباب أبرزها:

أ ـ **إشكالية الخطاب الدوغمائي**: فقد قدّم التيار المدرسي خطاباً جزمياً قطعياً حول طائفة كبيرة من أحداث التاريخ، وسيق هذا الخطاب ضمن أطر نهائية ناجزة، فقد شعرت القاعدة بأن موضوعات كثيرة محكومة بالبداهة؛ لأن الخطاب النمطي الدوغمائي قدّم تصوّرات كثيرة عن التاريخ بهذه الصورة، وعندما جرت مناقشة بعض هذه التصوّرات، وتمّ تفنيد جملة منها، ارتد ذلك ارتكاساً في كل الثقة المحمولة عن التاريخ، وشاعت نتيجة ذلك موجات الشك؛ لأن العقل الإنساني ـ كما حصل غربياً في عصر النهضة وما بعده ـ فقد ثقته بالتصوّرات الموروثة عندما انكشف له زيف قضايا قدّمت له بوصفها قطعيات جازمة لا مجال للشك فيها، ولّما وجدها هزيلةً فَقَدَ اعتماده بما تبقّى.

هذا الخطاب المليء بالدوغمة، كان سبباً في ردّة الفعل السلبية هذه، ونحن وإن كنّا لا نحصر هذه العاهة بالمجال التاريخي، لكننا نرى التاريخ ـ علمياً ـ أبعد من غيره كالفلسفة والكلام والأصول، عن هذا النوع من الخطاب.

المطلوب اليوم عموماً، وفي النطاق التاريخي خصوصاً، خطاب علمي منفتح يثبت أمراً دون أن يُشبع إثباتاته بجزم تعسّفي أو يسدّ الباب على إثارة احتمالات أو تصوّرات متعدّدة، وعبر هذه الطريقة يمكن تخفيف ردّات الفعل السلبية إلى حدٍّ ما.

ب ـ **إشكالية العقل المستقيل**: فقد سيطرت إلى حدّ معين، ظاهرة العقل المستريح المتكل على جهود من سلف، مضفيةً طابعاً أسطورياً أحياناً على الشخصيات والتجارب السالفة، فالتساهل في معالجة الكثير جداً من الموضوعات اتكالاً على وضوحها والفراغ منها، وتغاضياً عن التحوّلات المنهجية والانقلابات الكيفية في آليات البحث التاريخي المعاصر.. ذلك كلّه راكم من حجم الموضوعات التاريخية المغفلة على صعيد البحث الجاد، وعندما أريد من جديد تجديد النظر في هذه الموضوعات تبدّت العيوب الطبيعية؛ لأن بعض هذه

الموضوعات يعود آخر بحثٍ جادّ فيه إلى عدة قرون، وهذا معناه أن قوّة البرهنة الموجودة فيه قد خمدت؛ لأن القارئ الجديد للتاريخ محمّل بكمّ كبير من تطوّرات البحث التاريخي المعاصر، فعندما يرجع قروناً إلى الوراء نتيجة عدم تواصل البحث واستمراره اتكالاً على جهود من سلف، فسوف يشعر ـ طبيعةً ـ بالفارق الكبير وستبدو أمامه العديد من الجهود هزيلة أمام تراكمات التطوّرات المعرفية، الأمر الذي سيجعل هدم بعض الأفكار سهلاً عنده، وسيبعث عنده الشك في الباقي.

المطلوب استبعاد هذا العقل المستقيل، والإحساس العميق بأن حركة العلم والبحث لا تتوقف أبداً، والأهم الإقرار بأن التحوّلات المنهجية والانقلابات الكيفية والقفزات النوعيّة في العلوم تستدعي معها إعادة قراءة الموضوعات السالفة، وفق المنهجية الجديدة، وأن الاتكال على جهود من سبق، أمر قد تتمّ الموافقة عليه في غير حالة التحوّل المنهجي العام.

من هنا؛ نتوقّف قليلاً عند مقولة «الثوابت» التي يفترض إنشاء البحث عليها، ولا بد من الانتباه إلى أن هذه المقولة التي تحيل إعادة النظر في الثوابت نفسها، لا تجدي في حالات التحوّل المنهجي؛ لأن حدوث نقلات منهجية كبيرة وقفزات كيفية حادّة يلغي ـ منهجياً ـ ما نسميّه نحن «ثوابت»، لأن الثابت ليس سوى معطيات قريبة جداً للمنهج، بمعنى أنها لا تفترض امتداداً استدلالياً يبعث على الشك في إحدى فقرات الدليل، فكلّما كانت الفكرة أقرب إلى اختزال الاستدلال في المنهج كانت أقرب إلى أن تتحوّل إلى ثابت، كما أن تراكم الاعتراف بقضية ما تراكماً زمنياً يفضي هو الآخر إلى تحوّل موضوعةٍ ما إلى ثابت، وعندما يحصل الانقلاب المنهجي يختل كلا هذين الميزانين؛ ذلك أنّ المنهج نفسه قد خضع لتحوّل ومن ثم لم يعد يمثّل في صورته القديمة أي معيار ليكون الاختزال والوضوح في المقدمات والتركيب عاملاً مساعداً على دخول القضية مجال الثابت، فعندما يتحوّل المنهج تفقد آليات الاستدلال السابقة هيبتها أو تخسر قسماً كبيراً منها، وعندما يكون الوضوح في النتيجة

متفرّعاً على شكل الاستدلال، كما على مادّته، فسيغدو هذا الوضوح مبدّداً عندما يفقد شكل الاستدلال تلك المكانة.

وهكذا الحال في موضوع التراكم الزمني؛ ذلك أن هذا التراكم لم يكن ليتحقق لولا حدوث ستاتيكيةٍ في المنهج، ومع تبدّل المنهج أو خضوعه لتحوّلات حادّة يفقد هذا التراكم قيمته؛ لأنه يرتكز على عنصر جرى استبداله سلفاً.

من هنا، نجد أن الكثير من الخلافات الفكرية المعاصرة تعود إلى هذه النقطة بالذات، وتشكّل أزمة تخاطب بين أطراف الحوار، وفي الحقيقة إذا كانت أشكال الخلاف الفكري المعاصر في الساحة الإسلامية والعربية باديةً على شكل موضوعات معينة، فإنها في روحها خلافات عميقة في المنهج، وإن الحاجة اليوم لنقاش في المنهج ـ وهو نقاش مهمل في بعض الأوساط ـ أهمّ من الحاجة إلى أي نقاش آخر وأولى.

وعلى هذا الأساس، نلاحظ أن دعوتنا إلى استمرارية البحث في كافة الموضوعات دعوة تختزن إقراراً بمنهج جديد، وإلا لو وافقنا على المنهج السالف فلربما فقدت الكثير من الموضوعات حاجة البحث فيها اليوم، اللهم إلا لحاجات دفاعية.

ج ــ إشكالية القراءات المجتــزءة والمسقطة: وهي إشكالية عانت منها بالخصوص التيارات الدينية والدارسون الدينيون، وأثرت فيها بشكل أبرز المذهبياتُ الدينية.

لقد جرت أحياناً كثيرة قراءة الحدث التاريخي من زاوية محدودة، غلب عليها السجال المذهبي، فعلى سبيل المثال، سيرة أئمة أهل البيت عليهم السلام، جرت قراءتها بطريقة مجتزءة في بعض الأحيان هدفت ـ فقط وفقط ـ إلى إبراز الجوانب الشخصية، ودراسة الإمام عليه السلام بوصفه ظاهرةً مستقلّة عن المحيط، وقد أدّى هذا التغييب لوقائع تاريخية محيطة، وكذلك التغييب لبعض المصادر التاريخية تحت مسوّغات هي في العمق مذهبية.. أدى إلى صور منقوصة غلب عليها طابع الإسقاط.

المطلوب قراءة شمولية للتاريخ ـ كما التراث كله ـ من جهة، ومعالجات محايدة من جهة أخرى، لم يعد يجذب ذاك المؤرِّخ الذي يرسم تأريخه على صفحات كتابه الأولى، ليرى القارئ أنه حدّد مسار تأريخه أو دراسته سلفاً، الأمر الذي بات يفقد العقليات الجديدة ثقتها بالنتائج.

وانطلاقاً من هذه الأسباب وغيرها، يجدر بنا تفهّم ظاهرة الشك المعاصرة، والتعامل معها بروح أبوية، كما واعترافاً بما تقدّم، يتم الميل أكثر فأكثر إلى الإقرار بضرورة إعادة قراءة التاريخ الإسلامي، لكن مع حذر هذه المرّة من الانطلاق من عُقد أو تصفية حساب.

إن موجة الإطاحة بالتاريخيات الدينية، تحت ستار التجديد والقراءة الجديدة، وبطريقة عسفية أحياناً، لا تصلح الأمور بقدر ما تزيد في تعقيدها، من هنا؛ كان المطلوب إحلال الاستقرار النفسي للباحثين، وإزالة أسباب التوتّر المضرّ بموضوعية البحث التاريخي، مع الإقرار بأن حالةً كهذه، على رفضها من الزاوية المنهجية والقيمية معاً، مترقّبة من الزاوية السيسيولوجية بشكل لا يجدر بنا استغرابه واستهجانه.

مشكلة التأريخ، المعاصرة أو المنهج؟

يقف التاريخ ـ بوصفه واقعاً علمياً ـ دائماً بين مطرقة دارسيه وسندان المدوّنين والمؤرخين، ويبدو أن قدر هذا العلم سيبقى كذلك؛ فالدارسون للتاريخ والباحثون حوله مهما أصابوا في تقييمهم لكنهم على أيّ تقدير لا يمكنهم معايشته، فالحياة التاريخية ليست أمراً سهلاً لمن ماتت في زمنه تلك الحياة، وهو مجبور اليوم على التعامل بمنطق «هذا ما وصلني» أكثر من منطق «هذا ما كان»، إذا أراد أن يتحدّث عن التاريخ برؤيةٍ مشرفة ومتزنة، وأما المدوّنون والمؤرّخون المعاصرون لهذا التاريخ فإنهم مشمولون للطبيعة الإنسانية القائمة على النقص، لا أقل أنهم لا يدركون دائماً أهمية الوقائع التي يعيشونها بالنسبة للأجيال اللاحقة فيغفلون عن كمياتٍ من المعلومات ضخمة، لأنهم لا

يشعرون بها في تعقّلهم وإنما في لا وعيهم فحسب.

إن تعقّد الحياة الإنسانية تعقداً مذهلاً على جميع الصعد، وتداخل المجالات البشرية تداخلاً واسعاً على الميادين كافّة يجعل من العسير جداً على إنسان واحدٍ أن يكون قادراً على نقل الحقائق الواقعة إلا بمظهرها الخارجي السطحي غالباً؛ لأنه غير قادر على استيعاب الظاهرة الإنسانية من تمام زواياها، بل غير قادر على تفسير وشرح حتى ظاهرة واحدة شرحاً متكاملاً ما دام غير مطلعٍ على الخيوط التي تلتقي بتلك الظاهرة وتؤثر فيها اطلاعاً كاملاً، الأمر الذي يجعل المعرفة المعاصرة بهذه الظاهرة معرفةً منقوصة، وليست بالضرورة خاطئة.

وهذا معناه أن تكشّف التاريخ عبر قنوات المؤرخين مرهون دائماً لا فقط بعنصر المعاصرة والقرب الزمني من الواقعة التاريخية ـ كما قد يجري تصوّر هذا العنصر على أنه العامل الوحيد الذي يقوم بتقييم المعطيات التي يقدّمها مؤرخ ما ـ بل يضاف إليه عنصر الوعي العام والبعد المنهجي لدى المؤرخ نفسه، وأمورٌ أخرى أيضاً[1].

إن اقتراب المؤرخ من عصر الواقعة من دون امتلاكه أفقاً واسعاً ومنهجاً توثيقياً سليماً و.. لا يحسم الموقف أمام مؤرّخٍ أبعد زمناً بيد أنه أدق فهماً وأوسع أفقاً، وهذا يدلّل على أن العلوم البشرية الأخرى، سيما المرتبطة بالنفس والاجتماع، قادرة على ترشيد العمل التأريخي ودفعه نحو نقطةٍ أكثر قرباً من

---

(١) يرى بعض الباحثين المعاصرين أن مسلك الوثوق في حجية خبر الواحد يستدعي مجموعة مستتبعات، منها رفض المقولة القاضية بأوثقيّة المصادر الحديثية السنيّة على المصادر الحديثية الشيعية، نظراً لأقربيّتها لعصر الرسالة، واستبدال هذه المقولة بدراسة تاريخ تدوين الحديث عند أهل السنّة وطريقة تأليفهم الأمر الذي يؤدي عنده إلى الخروج بنتيجة معاكسة. راجع: السيستاني، الرافد في علم الأصول: ٢٥.

الواقع الذي حصل.

وبعبارةٍ أخرى: يرشد ما تقدم إلى ضرورة دمج المؤرّخ والدارس في شخصية علمية واحدة؛ لأن الحديث عن مؤرخٍ غير دارس وعن دارسٍ غير مؤرخٍ يمكنه ـ إذا استمر ـ أن يخلق مشكلات عديدة تقدّم بعضها، لكن هذا الدمج لا يعني تحويل النقل التاريخي إلى جهد مزدوج من النقل المجرّد والتحليل المعمّق؛ لأن هذا من شأنه أن يحدث اختلاطاً بين ما يمارسه المؤرّخ بوصفه مخبراً وبين ما يمارسه باعتباره محلّلاً، فتمتزج النقولات بالتصوّرات، وفي هذا ما فيه من أضرارٍ على الحقيقة التاريخية.

وكأنموذج حاصل في أوساط البحث الديني المدرسي، الاختلاف الموجود ما بين الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ) والشيخ أبي العباس النجاشي (٤٥٠هـ)، وهما من أكبر علماء الرجال عند الشيعة، فقد بذلت جهود بحثيّة واضحة من الطبقات اللاحقة من العلماء لحلّ ما يمكن تسميته: عقدة التضارب الموجودة أحياناً بينهما في توثيق الرجال أو تسجيل أية معلومات أخرى عن الرواة، وقد اعتُبرت الدقة والمنهج والاطلاع الواسع ـ وهي سمات حظي بها النجاشي في دراساته الرجالية ـ اعتبرت عناصر قوّة، دفعت جملة من العلماء لتقديم كلام النجاشي على الطوسي عند التعارض، وهكذا الحال مع تحفّظ بعض العلماء من المواقف الرجالية التي كان يتخذها الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، وهو أحد أهم رجال الحديث عند الشيعة، حيث سجّلت ملاحظة منهجية تتصل بعدم وجود منهج علمي خاصّ بالشيخ الصدوق، وأن هذا العالم كان مجرّد مقلّد في الشؤون الرجالية لشيخه ابن الوليد.. إلى غير ذلك من نماذج كثيرة حتى في الوسط المدرسي تؤكد أن عنصر المنهج ذو دور فعّال في التقييم التاريخي.

ما نريد الخروج به هنا هو:

أولاً: يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار العنصر المنهجي لدى المؤرخ الذي نستقي منه مصادر دراستنا، فمجرّد أنه قريب من عصر الحدث، ينقل لنا

أخباراً عنه لا يعني أن له الأولوية، وأن الموقف أصبح محسوماً لصالح ما يقول، مهما اشتركنا معه في الدين أو العقيدة أو الميول. ونتيجة ذلك تبدو أيضاً عند تعارض النقولات التاريخية، ذلك أن المنهج عند المؤرّخ له دور بارز في حسم الموقف في هذه الحالة أيضاً.

وعليه، فما يجري تصوّره في الأوساط الدينية أحياناً من حصر العنصر المؤثّر بمجرّد الاقتراب الزمني من عصر النص أو الحدث، إنما هو صورة مبسّطة لآليات النقل التاريخي؛ إذ مع الإقرار بدور هذا العنصر الهام، بيد أنه لا يحسم الموقف لصالحه دائماً، وقد تطوّر الأخذ بهذا العنصر إلى حدّ شلّ جملة نشاطات فكرية، إذعاناً لتبنّي السالفين لها بحجّة أنهم أقرب إلى عصر النصّ والحدث.

ثانياً: إن القارئ للتاريخ اليوم يفترض تحلّيه بمنهج واضح ومحدّد، أما ما نجده أحياناً من تبعية بعض المؤرّخين المعاصرين للنتيجة المقرّرة عنده سلفاً وصيرورة المنهج خادماً للنتيجة دون العكس، فهو ينمّ ـ في أكثر الأحيان ـ عن عدم وجود منهج أساساً، وهذه نقطة بالغة الحساسية، وكثيرة الحضور في الأوساط التاريخية المذهبية، فلا يكاد نصّ تاريخي يحضر لصالح الطرف الآخر، إلا ويصار إلى التشكيك فيه، كما لا يكاد نص آخر يطرق الأسماع مؤيّداً التوجّهات المذهبية إلا ويجري قبوله والترحاب به، وهو أمرٌ سنشير إليه فيما بعد.

التاريخ وظاهرة الإسقاط

وتبقى هناك مشكلة أخرى أمام المؤرّخ، ألا وهي مشكلة الحمولات التي تلقى عليه نتيجة تأثره بالظرف الراهن، وهذه المشكلة يتمكّن الدارس للتاريخ عن بُعد من التفلّت منها على نطاق أكبر وان لم ينج منها كلياً، لأنه لا يعيش تلك الضغوطات النفسية والاجتماعية المحسوسة وغير المحسوسة للحدث، كما ألمحنا سابقاً عند الحديث عن الدرس التاريخي للمعرفة الدينية، ومن ثم لا

تثقل كاهله تأثيراته النفسية والباطنية، وهو أمر أكثر ما يظهر في الدين والسياسة، وهذا يعني أيضاً أن المعاصرة للحدث ليست دائماً عنصراً إيجابياً لا سلبية فيه، كما أنها ليست سلباً لا إيجاب فيه إطلاقاً.

ويمكن أن نذكر هنا مثالين بسيطين؛ لتأكيد هذه النقطة، ألا وهما:

المثال الأول: لقد جرى تقديم صورة تاريخية مذهلة لهتلر سيما فيما يتعلّق بتعذيب اليهود، وهي صورة تاريخية تمّ تدوينها على يد المنتصر تحت الضغط النفسي في الغرب المنفعل والمرعوب من الأداء الهتلري، وهو أمرٌ - شئنا لم أبينا - يترك بصماته على المؤرخ نفسه بدرجة من الدرجات؛ لأن هذا المؤرخ إنسان من البشر يعيش في البقعة التي يريد أن يؤرّخ لأحداثها، ومن الطبيعي أن تكون له مواقفه إزاء هذه الأحداث، إنتماءاته وولاءاته الخاصة، ميوله وطبعه النفسي الذي يتفاعل مع هذا الأداء أو لا يتفاعل.. وهذا يعني أنه - غالباً - مبتلى بالأثقال النفسية والمواقف الشخصية التي يتخذها أو يؤمن بها أمام ما يؤرّخ له.. وهو أمرٌ لا علاقة له بالأمانة أو الخيانة العلمية دائماً بقدر ما يرتبط بنظم طبيعي للنفس البشرية يصعب تجاوزه بالمطلق، وقد لاحظنا أنه وبمرور الزمن وزوال ذاك الإسقاط على الظاهرة التاريخية وهدوء التوترات النفسية والاجتماعية وتداعياتها القريبة والبعيدة إلى حدٍ ما.. لاحظنا أنه قد جرت إعادة قراءة للحدث، فظهرت من جديد الشكوك بالكثير مما سجّلته اليد المؤرّخة عن تلك الحقبة الزمنية المرّة من تاريخ الإنسانية[١].

المثال الثاني: لقد قام المؤرّخ الغربي - محملاً بتصوراته المسبقة - بتأريخ ودراسة العالم الإسلامي سيما في القرون الأخيرة، وهو تأريخ مصطبغ أحياناً

---

(١) ولعلّ من أهم وأشهر هذه التشكيكات ما كتبه المفكر الفرنسي المسلم روجيه غارودي، في كتابه «الأساطير المؤسّسة لدولة إسرائيل»، كما كانت هناك تشكيكات من بحّاثين تاريخيين آخرين، بعضهم من الولايات المتحدة الأميركية نفسها.

بالمواقف التي يحملها الإنسان الغربي من العالم الإسلامي، سواء على الصعيد الحضاري والديني أو على الصعيد السياسي، مما يولّد قراءة متحيّزة تمليها قرونٌ من الصراع. ولا يعني ذلك تجاهلاً للتاريخ الإسلامي المدوّن أو المدروس غربياً أو إنقاصاً من شأنه العلمي، بقدر ما يعني أن هذا المؤرخ - وبحكم الأجواء المحيطة - مضطرٌ من حيث لا يشعر لاصطحاب بعضٍ من هذه المحمولات في مسيرته التأريخية وجهده التدويني.

وهكذا - كما أشرنا - على خطّ دراسة التاريخ الإسلامي، فقد مورست - وتمارس - عمليات إسقاط مكثّفة على المادّة التاريخية؛ استنصاراً لاتجاه ما أو مذهب معين، وربما يلاحظ المطالع للنشاط البحثي التاريخي في الأوساط الدينية أن هذه الأوساط لم تنفلت من أسر هذه النزعة، حتى بالنسبة لباحثين حصيفين كبار.

وقد تجلّت ظواهر الإسقاط على التاريخ وتطويعه في ميادين عدّة، كان أبرزها:

١ ـــ **الميدان المذهبي**: ثمة صيغ ناجزة وضعت لاستبعاد أيّ نصٍّ تاريخي لا يقف لصالح هذا المذهب أو ذاك، ولم يتمّ التعاطي مع بعض المواد التاريخية بشكل أمين، وقد تجلّت هذه الظاهرة في عمليات التصنيف المذهبي للمؤرخين بدلاً عن التصنيف العلمي والمنهجي الذي تساهم المعتقدات المذهبية فيه بلا شك، دون أن تحتل الصدارة فيه، فمن مؤرّخ شيعي إلى آخر سنّي إلى ثالث سلفي إلى.. بدى الجهد التاريخي مذهبياً، فيما لا معنى لكلمة مؤرخ سنّي - بالمعنى الدقيق للكلمة - إذا أردنا أن نتعامل مع مادّة علمية، كما سنلاحظ عند الحديث عن العقدي والتاريخي، فإذا أريد من كلمة مؤرّخ سنّي أو باحث سنّي في التاريخ - مثلاً ـــ أن نشرح سمةً شخصية فيه، وهي انتماؤه إلى مذهب معين فلا ضير في ذلك، وأما إذا أريد الحديث عن منهج وأن التسنّن أو التشيّع أو الاعتزال أو السلفية منهج تاريخي، فهذا خلط جلي بين أوليات البحث وآلياته، وهو خطأ فادح علمياً حينما يراد توسعة مجال إسهام المعتقدات الشخصية للباحث في دائرة بحثه بحيث يتجاوز الأمر الحدّ المعقول كما سنشير.

٢ ــ **الميدان القومي**: فبعد تنامي النزعات القومية في العالم الإسلامي، ظهرت إلى السطح تحيزات قومية واضحة: تركية، فارسية، عربية، فأخضعت التاريخ لتلاعب حاول كل طرفٍ فيه كسب كل امتيازات الأمة لنفسه، وكأن الآخرين لم يجرّو على هذه الأمة سوى الويلات.

ومع انحسار التصادم هذا بين التركي وغيره، بقي الثنائي العربي - الفارسي على حاله، وهو ما نلاحظ تنامياً سلبياً فيه في الفترة الأخيرة، الأمر الذي يجرّ على المسيرة كلها وعلى المسيرة التاريخية بالأخص مشكلات عويصة وجذرية، ومع ذهاب تيّار - داخل الوسط الشيعي - إلى القول بأن كل ما عند الشيعة إنما هو نتاج جهود العلماء الإيرانيين، وأن الإيرانيين هم الذين صنعوا التاريخ الإسلامي والحاضر كذلك، أفرط طرف آخر إلى حدّ القول - مستعينين بأطروحة التشيع العلوي والتشيع الصفوي التي أطلقها الدكتور علي شريعتي - بأنّ كل العاهات الفكرية والشعائرية والسلوكية إنما جاءت من الجانب الإيراني، وأن الخليط الباطني العرفاني الصوفي الذي مسخ الوضوح الإسلامي انما أتى من تلك الجهة الشرقية.

إن هذه العقليات الإفراطية التي تنطلق من عقد الواقع المرحلية لا تخدم الأهداف العلمية الكبيرة سيما منها التاريخ، لأن هذه الصور الإطلاقية هي ــ بالتأكيد ــ صور خاطئة، ولا تتعامل مع أحداث التاريخ بصورة متوازنة وأمينة.

٣ ــ **الميدان الحضاري**: وقد أشرنا إلى أنموذجه في المثال الثاني السالف، حيث مورست إسقاطات - بدت أحياناً فاضحة - على قراءة التاريخ الإسلامي من الطرف الغربي، وفي المقابل أبدى تيّار كبير من الدارسين الشرقيين تطرّفاً وتطويعاً للتاريخ لدى دراسته إيّاه غربياً، محكوماً لصراعات سياسية معاصرة.

المطلوب على الصعيد العلمي - وعلى مستوى البحث التاريخي بالخصوص - تجاوزٌ للأطر المذهبية والقومية والحضارية، ودراسة تتعالى عن إسقاط الأفكار الشخصية على المادة التاريخية، لتقديم قراءات تاريخية لا تحكمها إلا المعطيات المنهجة والمنضبطة.

خبر الواحد وقراءة التاريخ الإسلامي، إشكاليّة المنهج بين التشريع والتكوين

أثيرت في علم أصول الفقه الشيعي ـ وتثار اليوم على أكثر من صعيد ـ مسألة خبر الواحد، وقيمته في إثبات المسائل التشريعية، وكذلك التاريخية والعقائدية والتفسيرية و..

ففي علم أصول الفقه، ثمة فصل مستقل وموسّع تعالج فيه قيمة هذه الوسيلة الإثباتية، وقد تضخّم هذا البحث وأخذ أبعاداً متنوعة، ودخل في الإطار الفلسفي ـ إمكان التعبد بالظن، الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ـ في القرون الأخيرة.

ورغم أن الجهود الأصولية، كانت تهدف ـ بالدرجة الأولى ـ إلى التوصّل لمعرفة قيمة هذا الدليل على الصعيد التشريعي، غير أن الاستطراد دفع علماء الأصول لمعالجة قيمة هذا الدليل ـ ومطلق الظن أيضاً ـ في دائرة المسائل العقائدية، ومن ثم الحديث ـ ولو بشكل أكثر إيجازاً ـ عن القضايا التاريخية وغيرها، بمعنى أن الخروج الذي حصل عن دائرة البحث الأصولي كان كلامياً، ومنه أثير البحث حول التاريخي وغيره بصورة أكثر سِعةً، وأحياناً تحت إطار ثنائية: التكويني والتشريعي.

أما على خطّ علم التاريخ، فقد تأثر المؤرخون القدامى، بالمنهج الحديثي الذي كان يعتمد النقل المسند أو المعنعن.. فجرت مدوّنات تاريخية على هذا المنوال كتاريخ الطبري وغيره، وظهرت إلى جانب هذه الطريقة طرق أخرى، احتوت ميزات عديدة، فيما افتقدت ميزات أخرى احتوتها طريقة العرض المسند[1].

---

(١) انظر بهذا الصدد: مسائل المنهج في الكتابة التاريخية العربية، للدكتور إبراهيم بيضون، وكذلك علم التاريخ ومناهج المؤرّخين، صائب عبدالحميد.

وفي الفترة الأخيرة، برز إلى السطح في الأوساط العلمية الدينية جدالٌ حول منهج قراءة التاريخ الإسلامي، فهل نبقى نعتمد منهج الحديث المسند فنقول بأن الحدث التاريخي هل يكفي فيه مجيء حديث مسند بإسناد صحيح أم نتجاوز هذه الطريقة إلى منهج آخر نستقي بعض آلياته وأدواته على الأقلّ من آخر منجزات البحث التاريخي المعاصر؟

وإذا أخذنا بالمنهج الأول، فلن يقف الأمر عند حدّ الأخذ بالحدث نتيجة رواية مسندة، بل ستلاحقنا منظومة كاملة من منهج الإثبات تستطيل لتصل إلى معادلات إضافية من نوع الأخذ بالخبر التاريخي حتى لو لم يكن مسنداً أو كان مسنداً بطريق غير معتبر، وذلك نتيجة انجبار هذا الضعف الذي يعانيه بأخذ العلماء والمؤرخين والباحثين عبر أجيال به، أو العكس وفق نظرية تسمّى بنظرية الوهن والانجبار.

إن الأخذ بمنهج الإثبات الصدوري القائم على نظرية حجية خبر الواحد في علم أصول الفقه، يصعب ممارسة عملية اجتزاء فيه، أي أن كل المنظومة الإثباتية ـ أو فلنقل: مجمل نسيجها العام ـ سوف يتم نقله تطبيقاً إلى المجال التاريخي، وربما يتمّ التعامل مع النص التاريخي شبهَ التعامل مع النص القانوني الديني أو الأخلاقي.

وهكذا إذا أخذنا بنظرية أخرى في هذا المجال، ذلك أن التجزءة في المجال المنهجي أمر خاطئ عادةً من جهة، وذو تأثيرات سلبية على الأداء العلمي من جهة أخرى.

وحيث لا يتسنّى هنا معالجة بحث كهذا، نتركه لدراستنا في حجيّة السنّة، يكتفى بالإشارة إلى أنّ الاعتماد الرئيسي عند العلماء المتأخرين في إثبات حجية خبر الواحد هو السيرة العقلائية، وعندما ندخل مجال السير العقلائية، يجب أن تكون رؤيتنا شاملة وبعيدة قدر الإمكان عن الظروف والبيئة؛ لأن مقررات علم الأصول تقضي بضرورة الابتعاد عن المتحركات المحيطة لاكتشاف العنصر المركزي المعتمد على عقلائية العقلاء، ومعنى ذلك أن الترجمة العملية للمرتكز العقلائي في عصر من العصور ـ حتى لو كان

عصر النص ـ لا تمثل معياراً لتسنين القانون على أساسه، وإنما المعيار هو العنصر المختفي والمرتكز في الذهن العقلائي الذي دفع إلى ممارسة هذا التطبيق انطلاقاً من إمكاناته المتوفّرة[1].

وتأسيساً على هذه المعادلة التي أخذ بها السيد محسن الحكيم وعمّقها الشهيد السيد محمد باقر الصدر، يصبح التعامل مع موضوع الإثبات التاريخي أكثر عمقاً وحيويّة، فمجرّد أن العقلاء جروا في أزمنة سالفة على العمل بأخبار الآحاد ضمن نطاق عنصر الوثاقة والأمانة، لا يعني ـ عقلائياً ـ بالضرورة أن المرتكز العقلائي في الإثبات التاريخي هو هذا العنصر.

وعليه، فإذا أردنا التماس العنصر العمدة الذي قامت وتقوم على أساسه اتكاءات العقلاء على مصادرهم في النقل، فسوف نجده ـ وفق التسمية القديمة ـ عنصر «الوثوق»، وهو عنصر ذاتي إذا أبقيناه على هذه التسمية، وموضوعي إلى حدّ كبير، إذا أدخلناه في السياق الرياضي أو غيره، كما فعله الشهيد محمد باقر الصدر.

وإذا أردنا أن نستبعد عملية ضبط هذا العنصر موضوعياً وقوننته علمياً، فإننا نجده المحور الذي تقوم عليه نشاطات العقلاء في هذا المجال، والاعتماد على خبر الثقة فيما سبق، كان ناجماً عن اشتماله بقوّة على إحياء عنصر الوثوق في النفس، ولهذا وجدنا أن أكثر من عالم وباحث ومؤرخ خرج عن دائرة هذا الحصار عندما وجد وثوقيات أخرى كالإجماع والشهرة واندراج النصّ في مصادر متعددة و..

وانطلاقاً من هذه التغطية المشرعنة، واعتماداً على مبدأ الوثوق، نجد المجال مفتوحاً لعلاقات إيجابية مع منجزات البحث التاريخي الحديث؛ لأن

---

(١) انظر بهذا الصدد: السيد محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٣٤؛ وكذلك دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ٢٦٨.

المنهجيات التاريخية تعتمد ـ هي الأخرى ـ العنصر نفسه، بعد التنازل عن وضعه في مصاف اليقين والقطع بالمعنى الذي يمنحه إياه المنطق الأرسطي، وهذا معناه أنّ كل المعطيات مفتوحة عندما نخضعها لقوننة محكمة تضع الوثوق أساساً.

لكن هذا المعطى الجديد ـ كما أشرنا ـ يجب معرفياً ومنهجياً، أن يُستلّ من براثن النـزعات الذاتية قدر الإمكان؛ لأن وضع مفهوم الوثوق أو الاطمئنان أو.. يؤدي عادةً إلى حالةٍ من الغموض والالتباس؛ ذلك أنّ هذه المصطلحات المتداولة ليست محدّدات علمية، مما يضطرّ المنهجيين للقيام بتقنين صارم ومحدّد لإنتاج هذا الوثوق موضوعياً، الأمر الحاصل ـ إلى حدّ جيد ـ في الدراسات الدينية، وكذلك في الدراسات التاريخية الحديثة.

وطبقاً لما تقدّم، يمكن القول بأن منهجية التعاطي مع الحدث التاريخي، يفترض أن لا تكون على غرار آليات التعامل الفقهي ـ بقطع النظر عن الموقف هناك أيضاً ـ سيما عند أمثال مدرسة الرجال المتأخرة التي برز فيها السيدان: أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هـ) وحسين البروجردي (١٣٨٠هـ)، وهذا التحرّر من قيود تلك الآليات يفسح المجال للباحث لنشاط أكثر شمولية واستيعاباً، ليغدو الباحث ناقداً مضمونياً وسندياً، يتعامل مع متن النص كتعامله مع إثباته التاريخي.

واستنتاجاً من ذلك كله، نسجّل ملاحظتنا على الطريقة التي ما تزال مرعية الإجراء في البحث التاريخي في بعض الأوساط الدينية، وهي الطريقة التي تحاول أن تحسم الموقف لمجرّد وجود رواية أو خبر مسند أو مرسل أحياناً، وكأن هذا العنصر لوحده هو كل ما بأيدينا من أدوات إثبات للتاريخ؛ مع أنّ عناصر النقد المضموني متوفرة في كثير من الأحيان، حتى ولو بشكل أقلّ نسبياً في المجال التشريعي.

المنهج، وجدليّة العقدي والتاريخي

ثمة إشكالية بالغة اليوم، تؤرّق بتداعياتها الأوساط الدينية العلمية، وهي

إشكالية العقدي والتاريخي، وتأخذ هذه الإشكالية في مدياتها أكثر من بُعد مثيرة أكثر من سؤال وخالقةً أكثر من عقبة.

أوّل سؤال تثيره هذه الجدلية سؤال موضوعي، أي أنه يعالج الموضوع المدروس، هل يمكن أن يكون موضوع واحد تاريخياً وعقائدياً، هل أن النتيجة التاريخية سوف تزوّدنا بمعطى عقائدي أو هل ستكون بنفسها موضوعةً عقائدية؟

يبدو أن مجال الترديد محدود، فبالتأكيد هناك امتزاج كبير في الفكر الديني بين العقديات والتاريخ، فالاعتقاد بالأنبياء السابقين ﷺ إنما هو نتاج تاريخي أحياناً كثيرة ـ بقطع النظر عن القرآن ـ والاعتقاد ببعض الموضوعات العقائدية الفرعية عندما يقرّر أن أساس الاعتقاد بها هو النصّ سيكون بالتأكيد متزاوجاً والإثبات التاريخي.

لكنّ هذا لا يعني إقحام الموضوعات التاريخية كلّها في العقديات حتى لو كانت نتائج البحث التاريخي تصبّ لصالح معتقدٍ ما أو مذهب معين؛ لأن مجرّد إمكانية توظيف معطى تاريخي في مجال عقائدي لا يعني أن هذا المعطى تحوّل بنفسه إلى قضية عقائدية، ليستتبع ذلك التعامل معه بوصفه أمراً اعتقادياً له آثاره ومستلزماته؛ والدليل على هذا الأمر هو القراءة المنطقية لتقسيمات العلوم، فمنذ قديم الأيام وضع علماء المنطق والفلسفة قانوناً لاحظوه لدى قراءتهم الواقع العلمي البشري، ويقضي هذا القانون بوجود علاقة تقدّم وتأخّر بين العلوم البشرية، وقد دفعهم هذا الاعتقاد إلى اعتبار بعض العلوم ما أسموه مبادئ تصوّرية أو تصديقية لعلوم أخرى، أو على الأقل كانت جملةٌ من مسائل هذا العلم بمثابة مبادئ تصوّرية أو تصديقية في العلم الآخر، وقد استفادوا من هذا التفريع أن هذه المبادئ تعبّر عن أصول موضوعة ـ بحسب الاصطلاح المنطقي ـ لقضايا العلم الآخر، وفائدة ذلك عندهم أن توكل مهمة البحث عن الأصول الموضوعة إلى العلم الأسبق، من هنا اعتبروا علم الفلسفة أسبق العلوم.

وهذه المعادلة التي تحكم علاقة العلوم والمعارف ببعضها، تؤكّد أن العلماء الذين نظروا في فلسفة العلم ـ ولو قبل ظهور هذا المصطلح ـ نجحوا في المحافظة على فرز العلوم عن بعضها، دون أن يحدثوا قطيعة، واستطاعوا في النهاية أن يجمعوا بين فكرة أو قضية تنتمي إلى علم ما، واستحضار القضية نفسها في علمٍ آخر بغرض توظيفها.

هذا هو بالضبط ما نلاحظه في قضية العقدي والتاريخي، فوفقاً للمحدِّد الموضوعي المجعول في علم العقيدة، يصار إلى إدراج كل مسألة في هذا العلم فقط عندما تدخل دائرة الاعتقاد، وتنتمي إلى مجال «عقد القلب»، بعيداً عن الدخول في جدلٍ حول هذا الأمر فعلاً، فالتوحيد قضية عقدية، بمعنى أنها قضية تدخل مجال عقد القلب عليها إذا ما ثبتت، فيصبح الآخذ بنظرية التوحيد ـ في الرؤية الإسلامية للموضوع ـ ملزماً بالاعتقاد بهذه النظرية ودمج نفسه في سياقها، وهذا معناه أن أي قضية لا دليل ـ يكفي عدم الدليل ـ على اندراجها ضمن محور عقد القلب وتحصيل المعرفة، طبعاً بالمعنى الديني لعقد القلب، فإن ذلك سوف يخرجها عن الدائرة العقائدية، حتى لو بحثها علماء الكلام في دراساتهم.

وهذا معناه الخروج بنتيجتين:

الأولى: إن المجال العقدي لا تحدّده المسيرة التاريخية لعلم الكلام، بقدر ما تحدّده نظرية كل متكلّم في تحديد موضوعة العقيدة.

وتأكيداً على ذلك، لا يمثل الوجود التاريخي الممتدّ لعلم الكلام المدوّن أية حجة ملزمة للمتكلّم الذي قدّم نظريته الخاصة بالموضوع العقدي، ويشهد على ذلك، مسيرة العلوم الإسلامية بأغلبها، حيث وقع التمازج تاريخياً بين هذه العلوم، سيما علم الكلام الذي شهد تطوّرات بارزة قبل وبعد القرن الخامس الهجري، فقد اختلطت موضوعات تنتمي إلى علم الفلسفة بعلم الكلام، وكانت موضوعات فقهية جزءاً من الكلام في بعض الحقب الزمنية، وهكذا اختلط علم أصول الفقه بعلم الكلام وكذلك بالفلسفة والمنطق، كما

عالج علم الفقه في بعض الأحايين أيضاً موضوعات لغوية ونحوية بحتة.

الثانية: إن علم العقيدة المدوّن ليس ذا قيمة معرفية على هذا الصعيد، فإذا استخدم المتكلّم موضوعاً تاريخياً لإدراجه في بحثه الكلامي لتحصيل نتيجة كلامية، فلا يعني ذلك أن هذا الموضوع أصبح بالفعل عقائدياً، وإلا لم يبق حجرٌ على حجر في مختلف العلوم.

وهكذا الحال مع موضوعات فقهية تصوّر بعضهم أنها مسائل كلامية، فإذا كان الدليل على موضوع فقهي متّحداً مع الدليل على موضوع كلامي كالإمامة، فلا يعني ذلك ـ ومن زاوية منهجية ـ أن الموضوع الفقهي دخل النطاق العقائدي وإن حظي ببُنى كلامية؛ لأن الدليل ونوعه لا يحدّدان لوحدهما انتماء موضوع البحث، فقد استخدمت مناهج متّحدة في علوم مختلفة كالمنهج التجريبي ومنهج الإحصاء والمنهج النقلي دون أن تختلط هذه العلوم بعضها ببعض.

وحصيلة الكلام أن العنصر المحدّد لعقائدية موضوع ما أو تاريخيّته يعود بالدرجة الأولى إلى النقطة التي ترتكز عليها الأفكار العقائدية، وقد تتّحد مع المسار التاريخي للعلم وقد لا تتّحد.

أما ثاني الأسئلة المثارة على صعيد العقدي والتاريخي ـ ولعلّه هو الأهم منهجياً وإيبستمياً ـ فهو إقحام المعطيات العقائدية في آليات البحث التاريخي، إننا نسأل: هل يفترض بالمؤرّخ أو الدارس للتاريخ أن يصطحب معه عقائده الدينية، ويرى فيها أصولاً موضوعة غير قابلة للتجاوز، تحاكم على أساسها النقولات التاريخية، أم أن البحث التاريخي لا يعرف ـ في عالم حياديته وموضوعيته ـ أمراً من هذا النوع؟

ثمة تياران ينتاب تفاعلهما نوعٌ من التجاذب أحياناً:

١ ـ تيار يرى بأن العقدي يفترض أخذه في البحث التاريخي؛ لأن تجاهله يعدّ تجاهلاً لمعطيات علمية مؤثرة في مجال البحث، ووفقاً لذلك فإذا ما واجه المؤرّخ نقلاً تاريخياً يحكي عن تصرّف منافٍ للشريعة صدر عن أحد أئمة أهل

البيت ﷺ، فإن انتماءه المذهبي ـ ولنفرضه شيعياً ـ يأبى عليه وفق النظرة المتداولة في علم الكلام الشيعي الأخذ بهذا النقل، أو لا أقل يستدعي ذلك منه التصرّف في مدلول النصّ بعملية تحليلية تأويليّة، وقد تبنّى هذا النهج تيار مدرسي كبير ما زال له أنصار كثر في الأوساط الإسلامية.

٢ ـ أما التيار الآخر، فهو التيار الذي يرى في نفسه الانتماء إلى عالم الموضوعية العلمية، ويقول: المفترض بالمؤرخ أو الدارس للتاريخ أن يقصي أفكاره وعقائده قبل أن يلج البحث العلمي التاريخي، لأن استحضار هذه المعتقدات سوف يحرف البحث عن آلياته الموضوعية، ويخضع كلّ المادة التاريخية إلى عملية إسقاط منظّمة.

ويبدو أن بالإمكان ـ فيما نرى ـ التوفيق إلى حدّ ما بين هذين الاتجاهين المتباعدين، فعلى ما يبدو يهدف التيّار الثاني إلى آلية تعامل مع النقل التاريخي تحكمها قواعد البحث التاريخي الصارمة، وهذا أمرٌ صحيح، ومعنى ذلك أنّ المؤرّخ أو القارئ يتعامل تعاملاً أكاديمياً حيادياً مع ما بيده من معطيات، وحتى نحدّد مدى النتيجة التي يخرج بها، وهو أمرٌ هام هنا، يمكن القول بأنها نتيجة بحث تاريخي، أي بحث يعتمد جملة أصول أكاديمية محدّدة.

ومن هذه النقطة بالذات يمكن رفع الالتباس؛ وذلك بواسطة فك شخصيات الباحث المتعدّدة، هل هناك مانع من أن تكون نتيجة البحث التاريخي على خلاف المعطيات العقائدية للمؤرّخ؟ وأساساً هل أن نتيجة البحث التاريخي حاسمة دائماً؟ إن أبعد مدى يمكن تصوّره هو أن تكون نتائج البحث التاريخي مخالفة لمعطى عقدي، وحينئذ يفترض استئناف مرحلة جديدة تؤسّس لعلاقة في النتائج بين علم الكلام مثلاً والتاريخ؟ وهذا التأسيس متحرّك؛ ذلك أن القضية تابعة لنوعية الموضوعات وأشكال الأدلّة، فإذا تصادم معطى تاريخي جزئي مع فكرة عقائدية وكانت الفكرة العقائدية قطعية لا لبس فيها ولا مجال للتأويل مثلاً، فيما كان المعطى التاريخي محكوماً للضعف

اليقيني الموجود عموماً في الدراسات التاريخية، ذلك أنّ المؤرخ يقول: هذا ما وصلني، لا هذا ما كان.. أمكن حينئذ الحديث عن علاقة معرفية بين هذين الموضوعين، وصار من المنطقي تحكيم العقدي في التاريخي عندما نريد الخروج بقناعة نهائية تخصّنا نحن كأشخاص، ولو لم تكن تعنينا كمؤرخين، وهذا هو الفصل الهامّ بين الشخصيات العلمية للباحث، وعلى أساس هذا الفصل يمكن حل الإشكاليات المثارة هنا.

وهكذا على الخط الآخر، فإذا تراكمت معطيات تاريخية كثيرة جداً لصالح عكس النتيجة العقائدية، أدى ذلك ـ علمياً ـ إلى التأثير في النتيجة، لتدفع المتكلم إلى إعادة النظر فيما بيديه، أي أن التاريخيات جزء من أدوات البحث عند المتكلم في بعض الموضوعات، وأيّ ضير في أن يتعامل الباحث مع دليل أو أداة بعيداً عن بقية الأدلة والأدوات، ويعمل في نهاية المطاف على التوفيق بين الأدلة محترماً إياها دون أن يسنّن لأولوية شاملة للعقدي على التاريخي أو العكس.

وهذه العملية، إنما تصل النوبة إليها لا انطلاقاً من البعد التاريخي أو العقائدي، بل هي عملية لاحقة يُعنى بها الباحث لنفسه، وبالتالي فمن الضروري أن نقدر على القول بأنني كمؤرخ أرى كذا وكذا، ولكنني كإنسان له آراؤه الشاملة المتصلة باكثر من بُعد فكري لي الرأي الآخر.

وأساس مقولتنا هذه يعتمد على التعامل مع العلوم، لا مع الواقع، والوصول إلى مرحلة الواقع إنما يكون في نهاية المطاف.

واستنتاجاً ممّا تقدم، يصح لنا القول بخطأ عمليات الإسقاط المنظّمة على التاريخ، حتى ليبدو البحث التاريخي بلا حرمة أو مكانة، كما أن عمليات الإقصاء المتعمّدة للعقديات عن مجال العلوم الإنسانية كلها بما فيها التاريخ، يمكن الموافقة عليها عندما يراد الخروج باستنتاج يخصّ تلك العلوم، دون ادعاء أنه النتيجة النهائية على صعيد الواقع؛ لأن نتيجةً كهذه تستدعي استحضار كلّ المعطيات العلميّة ـ مهما كان انتماؤها ـ في مادة البحث، وما

دامت الأمور العقائدية مواداً علمية تخضع لأنظمة معرفية فلها الحقّ في الحضور، وإبداء النظر لتشكيل مكوّن مفهومي نهائي حول الموضوع، حينما يعتقد بها صاحبها.

الحاجة إلى تأريخ علمي معاصر

ومما تقدّم كله، ومن قراءة تجارب التاريخ الذي حصل هنا وهناك، ومن استكشاف مشكلات المؤرخين الذين سبقونا، ومن الاعتراف بصعوبة اكتساب ميزات المؤرخ والدارس معاً.. يطرح السؤال التالي نفسه: إذا كان هناك من أرّخ في الماضي ما عاصره وعايشه، وإذا كان هناك من سدّ هذه الثغرة بحسب ما أوتي من قدرةٍ وإرادة، فأين هو الجهد التأريخي اليوم سيما على الساحة الإسلامية؟ وما هي الوسائل التي يمكن الأخذ بها لتفادي قدر أكبر من المشكلات والفجوات التي تورّط بها المؤرّخ السابق؟ وهل هناك مسؤولية ما أمام الأجيال اللاحقة حتى لا تتخبّط بتاريخٍ معقّد معتم لما نراه نحن اليوم واضحاً أو يمكن استيضاحه في كثير من الأحيان؟

قبل كلّ شيء لا بد من التأكيد على أنه ليس الهدف هنا في هذا المقطع من البحث، استقصاء كل مشكلات التأريخ، ولا الحلول المستوعبة كافة ولو لبعض هذه المشكلات، كما أنه ليس الهدف إعادة قراءة الماضي التاريخي الديني أو غير الديني ولا دراسة منهج البحث التاريخي أو ما شابه ذلك، وإنما هو إثارة الإحساس بأهمّية العمل التأريخي اليوم لما نعاصره أو نقرب منه؛ تفادياً لمشكلات ونواقص في تأريخ الأمس سبّبتها لنا ظروف وأنماط تفكير عديدة.

الشيء الأساس ليس فقط ترشيد العمل التأريخي المعاصر بل وإنشاءه؛ لأن جولةً سريعة على النتاجات التأريخية يؤكد أن تأريخ الذات قد تمّ ويتمّ من قبل الآخر أكثر من الذات نفسها، فالغربي يؤرّخ للعالم الإسلامي ربما أكثر وأهمّ مما يؤرخه المسلم نفسه عن ذاته وكيانه وواقعه، وتأريخ الحركة

الإسلامية اليوم يجري بصورة أكبر من قبل معارضيها ومخالفيها، فالكلام إنما هو في إحياء روح التأريخ في وسط الذات لتتكامل النتاجات مع تأريخ الآخر لهذه الذات، والمستفيد الأول من هذه المراكمة هو الأجيال اللاحقة التي ستتوفر لها بذلك مادةٌ أكبر للدراسة والاكتشاف[1].

إن هناك نصاً للإمام الخميني ﵀ يمكن أن يكون في غاية الأهمية من الناحيتين: العلمية والعملية؛ إذ يقول: «من الضروري أن يعمل الكتّاب الملتزمون على دراسة تاريخ هذه النهضة الإسلامية دراسةً دقيقة، وذلك بهدف تنبيه الأجيال القادمة والحيلولة دون تزويرات المغرضين.

من الواضح أن حركة الجهاد الإسلامي الأصيل في إيران ومن أوّل انعقاد نطفتها وحتى الآن، وكذلك الأحداث والمجريات التي ستقع في المستقبل، من الواضح أنها من الأمور المهمّة التي لابدّ أن يهتم بها الكتّاب والعلماء المفكّرون والملتزمون.

نعم، إن الشيء الذي يبدو لنا اليوم واضحاً وجلياً، سوف يكون بالنسبة للأجيال القادمة غامضاً ومبهماً، فيما سيكون التاريخ مشعل هذه

---

(١) لا بأس بالإشارة إلى أن هناك جهداً واضحاً في هذا الإطار وعلى أكثر من مستوى، إلا أن ما يُطمح إليه في هذا المجال هو تشكيل مرجعيات تاريخية للمستقبل، فكتاب تاريخ الطبري، وفتوح البلاذري أو غير ذلك من الكتب شكلت مرجعيات محورية للتاريخ، ومن هنا فالحديث يتركز أكثر حول إعداد موسوعات على أكثر من صعيد سياسي، اجتماعي، ديني.. تعد بمثابة مرجع تاريخي موثّق ومقبول في الإطار العلمي العام، من دون أن نتورّط في شيء من التمركز واحتكار التاريخ.

والسبب الذي يدفع إلى الاهتمام بمثل ذلك هو أن الكتب والدراسات المتفرقة ستصبح عرضة للزوال عبر الأيام وفي معرض التجاهل أيضاً. والشيء الذي يمكنه أن يبقى ثابتاً هو الجهود الكبرى الموسوعية أو الكتابات التي يدوّنها أشخاص مرجعيّون موسوعيّون بارزون تحفظ كتبهم بأسمائهم.

الأجيال»[(١)].

ويقول ﵀ في كلام آخر: «لقد كُتب التاريخ في الماضي - ومع الأسف - بيد الأعداء غالباً، إنني آمل أن لا يُسمح لهذا العدو بتدوين تاريخ هذه الثورة»[(٢)].

إن هذين النصين وإن كان موردهما الثورة الإسلامية في إيران إلاّ أنّهما ينمّان عن رؤية شاملة لمسألة التأريخ، أي لضرورة سعي الجماعة لتاريخ ذاتها فوراً، دون الاقتصار والاتكال على تأريخ الآخرين لسيرورة وصيرورة هذه الجماعة، سواء كانت جماعةً سياسية أو غير سياسية.

وكما تقدّم، يمكن التركيز على قضية الوضوح والغموض بالنسبة لجيلين، وهي نقطة في غاية الأهمية، لأنها تفرض على المعاصرين أن لا يقتصروا في تأريخهم على الأحداث الغامضة بالنسبة إليهم، بل أن يكون للأمور الواضحة حيز أساسي من عمليات التأريخ هذه[(٣)].

القضية الأساس هي أن المجتمع المتدّين - بالأخص - مجتمع تأريخي، أي أنه يرتبط ويقرأ ويتفاعل مع التاريخ، بيد أن ما يكمل تاريخيته هذه هو قيامه

---

(١) حميد الروحاني، نهضت إمام خميني (نهضة الإمام الخميني) ٢: ٧، من كلام للإمام الخميني ﵀ في ٢١ شعبان ١٢٩٨هـ، المصادف يوم الأربعاء ٢٦ / ٧ / ١٩٧٨م.

(٢) المصدر نفسه: ١٩.

(٣) لقد طرح الأصوليون المسلمون مسألة تتعلّق بالحدّ الذي يطالب الراوي للحديث بنقله، وقد ذُكر في هذا الإطار أنّ الراوي غير مسؤول عن القرائن اللبيّة المتصلة المرتكزة في ذهنه وذهن السامع وذهن العرف العام المعاصر؛ لأن هذا الإرتكاز الذهني يمنح المتكلم والناقل حقّ تجاهل التصريح بالنقطة التي جرى حملها في ضمنه، ومن هنا ونظراً للبعد الزمني وتغيّر كثير من المرتكزات والتبانيات وقع المتأخرون في إشكالية فهم النص؛ تبعاً لافتقادهم الكثير من هذه المرتكزات الواضحة آنذاك والمبهمة حالياً، فما نتحدث عنه هنا ليس افتراضاً، وإنما هو واقع جرت ملاحظة آثاره الصعبة في أكثر من ميدان.

بتأريخ نفسه وشعوره بضرورة ذلك، لأن التاريخ ـ بما يحمله من قيمة ودور ـ ليس محدوداً في دائرة التاريخ النبوي أو ما شابه، بل إنه يمتد للأجيال المتعاقبة بعد هذا التاريخ أيضاً، والتي منها جيلنا نحن بالنسبة للأجيال الآتية.

هذه هي الضرورة التي نحتاجها اليوم، أن نؤسّس لجهود تأريخية ـ كتّاباً ومؤسّسات ومراكز أبحاث.. ـ تستوعب مفاصل حياتنا، سواء منها الظاهرة والغامضة، وأن لا نكتفي فقط بدراسة التاريخ السالف.

غير أن هذه الضرورة إذا ما استُتبعت بعمل، فمن الممكن أن تواجه مشكلات وعقبات وثغرات، كتلك التي تحدثنا عنها آنفاً، ولذا تجدر الإشارة إلى مجموعة نقاط مساهمة يمكنها أن تحدّ بعض الشيء من حجم هذه المشكلات، ونظراً لضيق المجال نقتصر على أبرزها، وهو:

١ ـ ليس الهدف من تأريخ الذات القيام بأرشفة صحفية للوقائع، وإنما تذهب القضية ـ وفق ما تقدّم ـ إلى ما هو أبعد من ذلك، أي إلى قراءة هذه المعلومات المتوفّرة قراءة موضوعية، وفرز الظواهر وبيان ارتباطاتها.. وليس الاقتصار على تقديم مسرد بالأحداث مهما كان مفصّلاً، وهذا ما أشرنا إليه سابقاً عند الحديث عن المزاوجة بين الدارس والمؤرّخ، مع الانتباه إلى عدم حدوث خلط بين التحليل الشخصي والجهد التوثيقي المدروس.

٢ ـ إن أبرز مشكلة تواجه هذا العمل الذي من الضروري أن يتحوّل إلى ثقافة معاشة وليس مجرّد هواية لأفراد يحبّون هذه المادة، هي مشكلة التحيّز، وهي مشكلة عامة خاصّة قديمة جديدة، فمن اللازم توخي جانب الحياد العلمي قدر الإمكان، وتقبل الحقيقة، والأهم الكشف عنها مهما كانت قاسيةً، وإلا فان كان هذا الجهد التأريخي سوف يفقد قيمته تحت تأثير تهم من قبيل التحيز والحزبية والمذهبية والإنتماء و..

إن تأسيس مراكز بحث تأريخي واستقطاب المؤرّخين لا بد أن يصحبه منح هامشٍ ملحوظ من حرية التفكير والنقد والبحث والاستنتاج والكشف والإعلان للباحثين والكتّاب، واستبعاد النتائج المسبقة والأجوبة الجاهزة والصيغ الناجزة والتأريخ المعلّب من البين، وهو ما من شأنه أن يقدّم رؤية تاريخية أكثر نفوذاً على الساحة العلمية؛ لكونها أكثر موضوعية ومرونة، وهو ما يجعل من هذا التدوين صورة قادرة على الوقوف بوجه التصويرات الأخرى التي قد لا تجري الموافقة على بعضها إطلاقاً.

٣ ـ ثمّة نقطة مهمة جداً تتصل بصورة قوية بالمسؤولية التاريخية، وهي أن التأريخ الذي نتحدّث عنه في هذه الدعوة، ليس عبارة عن إعادة إنتاج لتاريخنا الماضي وإعادة دراسة له، وإنما هو تأريخ المرحلة التي نعيش لنكون شهداء عليها أمام المستقبل، وهذا النوع من الجهود يصطدم عادةً بمديح وثناء وتأييد وتزكية لأشخاص أو جماعات أو مذاهب، كما يواجه مواقف ونقاط سلبية في هؤلاء أيضاً الأمر الذي يجعل مسؤوليّة المؤرّخ صعبة جداً، تارة من حيث ما قد يواجهه من ردّة فعل من قبل الآخرين، أو ما قد يفعله ممّا يؤدي ـ ربما ـ إلى إزالة أقنعة وإسقاط رموز واتجاهات.. وهو أمرٌ يجعل المؤرّخ مضطراً ـ في كثير من الأحيان ـ إلى إبداء المجاملة أو المداراة أو تهدئة الوضع وإزالة مبرّرات التشنّج مما قد يعطيه أحياناً صبغة مصلحية عامّة، الأمر الذي يؤدي في المحصّلة إلى ضياع الحقائق وزوال الوثائق والمستندات.

وقد تتعقّد القضية حينما يحاول المؤرّخ جمع الوثائق ممّن قارب الحدث أو خاض فيه، وربما يكون من قاربه شخصيةً كبيرة أو جهة مهمّة قد يؤدي بَوحها بالحقيقة إلى تعقيدات مرحليّة، الأمر الذي يفقد المؤرخ مستندات غاية في الأهمية، ويجعله أمام معطيات منقوصة.

إن الشيء الذي تحتاجه حركة التاريخ الإسلامي المعاصر ـ بالمعنى الذي ذكرناه ـ هو أن لا تكون الاعتبارات والأسماء والظروف مقيّداً للحقيقة

التاريخية[1]، بل لا بد أن يكون لكشف هذه الحقيقة الأولوية في أكثر الأحيان مع الأخذ بعين الاعتبار - بدرجة معقولة غير مبالغ فيها - الظروف الأمنية أو العسكرية أو السياسية أو الاجتماعية الطارئة والحسّاسة جداً، وهو أمرٌ يمكن تفاديه بواسطة إعطاء الفترة الزمنية المعقولة للتدوين والذي تفصله عن الحدث نفسه.

إننا ندعو إلى منح المؤرّخ حصانةً واستقلالية، تماماً كالقاضي، فإذا لم يستقلّ القضاء، ابتلعته السياسة، وما لم يستقلّ التاريخ والمؤرّخ، لم نجن سوى صور مشوّهة عن الواقع، مع الاعتقاد بضرورة ضبط الأمور قدر الإمكان.

٤ - ليس المقصود من الجهد التأريخي مجرّد التأريخ السياسي على أهميته، وإنما أيضاً - وربما أهمّ أحياناً - العمل على توثيق التاريخ الديني والمذهبي والجغرافي والسّكاني والشعبي والتقاليدي، وحتى تاريخ الشخصيات العلمية والدينية والسياسية والماليّة والاجتماعية والجهادية..

إن كتب تاريخ المذاهب والفرق، وكتب الرجال والتراجم، وقصص العلماء والزهّاد.. مما كان يدوّن في الماضي وما يزال تحتاج إلى تفعيل مستمر ومتواصل، ومن الخطأ افتراض أن هذه الجهود كانت أو هي الآن غير مهمة أو غير تاريخية.

إن أبسط المعلومات المتداولة يمكنه أن يشكّل مادةً دسمة للباحثين المستقبليين، فالأمثال الشعبية التي تتداولها جماعة أو أمة يمكن أن تمنح الأجيال اللاحقة مادّة في غاية الأهمية قابلة لتكشّف الماضي على نطاق جيّد، فقراءة الأمثال والحكم الشعبية حينما تدوّن يمكنه أن يحدّد عقل أمّة ونمط

---

(١) الشيء الملفت فيما يُنقل عن الإمام الخميني تتَرَحُّهُ هو تكليفه السيد حميد الروحاني بتدوين كتاب جامع وموثّق لتاريخ الثورة، ومن دون مراعاة أية مجاملات، وقد قام السيد الروحاني فعلاً بتدوين هذا التاريخ وما يزال عمله متواصلاً فيما يبدو.

عيشها وأساليب حياتها، وهكذا الكلمات المتداولة الخاصة بأهل منطقة أو بلد يمكن لتأريخها أن يحدّد العديد من المعطيات على ما هو المنهج المتبع اليوم في التحليل اللغوي، لا أقل في تحديد تفاعلات هذه الأمّة مع الأمم والحضارات الأخرى.. وهكذا الحال في النتاجات الأدبيّة والفنية التي يمكنها أن ترسم معالم التاريخ بشكل جيّد، فالتاريخ ليس ـ دوماً ـ هو النصّ الصريح الذي يحكي لنا عن حدثٍ وقع بقدر ما هو مجموعة كنايات ورموز قادرة على الإشارة المكثّفة لهذا الواقع.

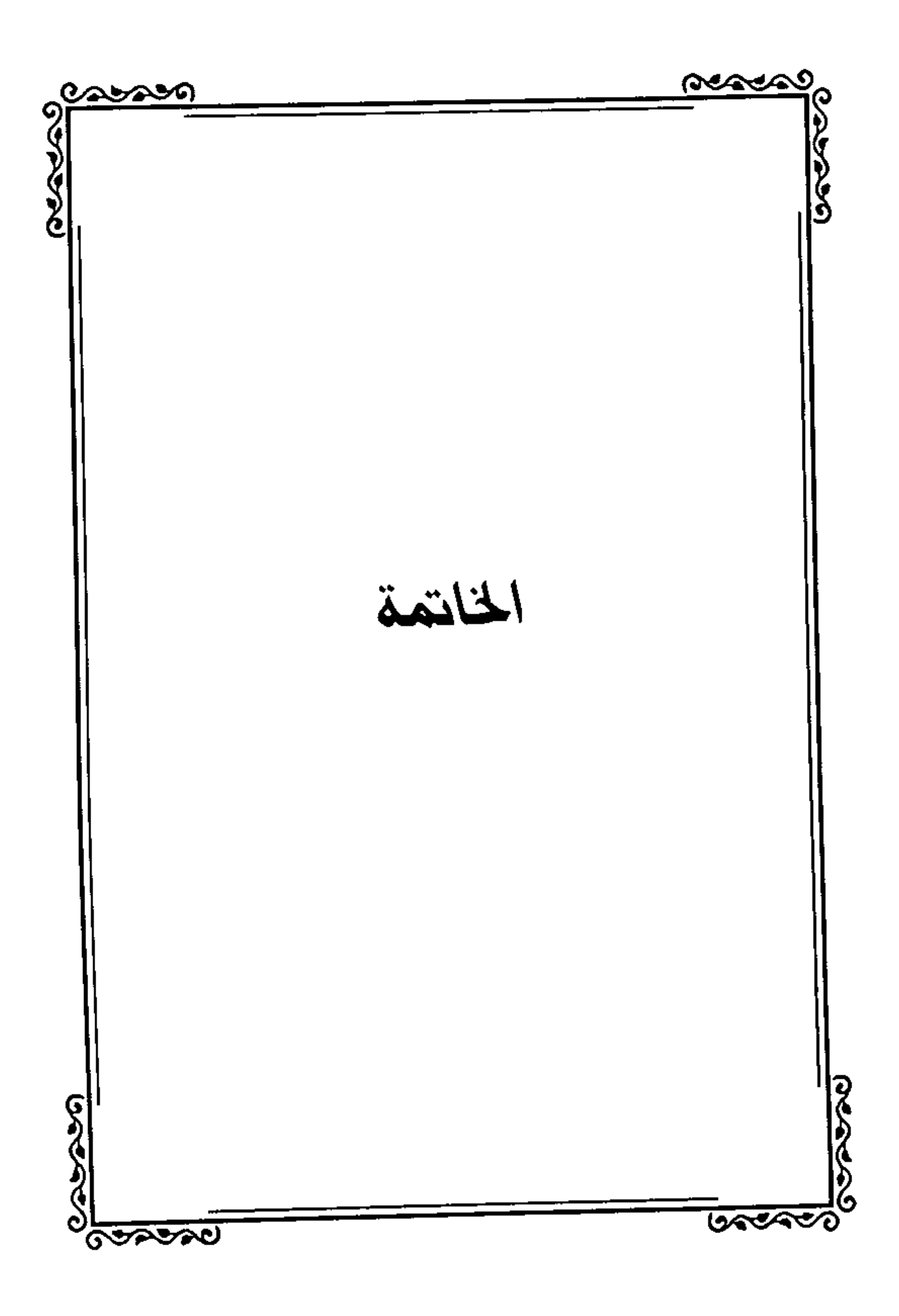
وهكذا الحال في التاريخ الديني، لقد ظهرت في القرن الأخير فرقٌ ومذاهب واتجاهات دينية عديدة، وكما أرّخ النوبختي والشهرستاني لمذاهب عصرهم هناك ضرورة للتاريخ لمذاهب عصرنا كذلك.. وأن لا تبقى دراساتنا حول الفرق والمذاهب مقتصرة على عين المذاهب التي تكرّر الحديث عنها مراراً، كما أشرنا لدى الحديث عن التعدّدية المذهبية.

٥ ـ ليس من الضروري أن تكون هناك مفاضلة ما بين التاريخ الذي كتبه الصديق والذي كتبه العدو دائماً، سيما على مستوى التاريخ السياسي الديني الحضاري، بل ربما يكون تأريخ الصديق أضعف قيمةً من تأريخ الآخر حتى لو كان الصديق أكثر معاصرةً من ذاك؛ لأن القضية ـ كما تقدّم ـ ترتبط بالمعاصرة والمنهج معاً، وربما يكون العكس صحيحاً، ومن هنا لا يحكم على جهود الآخر بالسقوط المعرفي لمجرد أنه ليس من الذات كما العكس تماماً، وعليه فالاستفادة ممكنة مما كتبه الصديق والعدو ـ إن صح التعبير ـ وأحياناً بدرجة متساوية.

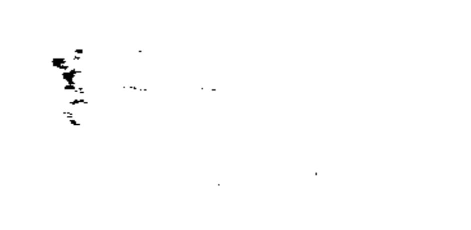
٦ ـ انطلاقاً من تعقّد القراءة التاريخية والجهد التأريخي ومن تخطي التأريخ دائرة نقل الأخبار والأنباء كما تقدّم، صار هناك ضرورة جديدة استتبعتها الوشائج المحكمة بين العلوم، تفرض على المؤرّخ ـ فرداً كان أم جهة ـ أن يملك بصورة مسبقة أفقاً أوسع ونظرة أشمل ورؤية أبعد تنطلق من اشتماله على ثقافة حضارية دينية اجتماعية سياسية و.. تمنحه بالتالي قدرةً

أكبر على تقديم عرض متكامل للظاهرة المؤرّخة؛ فيجد نفسه مجبراً على تقديم تصوّر للواقع الاقتصادي لدى عرضه ظاهرةً سياسية؛ إنطلاقاً من طبيعة التفاعل، وهذا الأمر يقودنا إلى الإحساس بأهمية ترشيد المؤرّخ حتى يكون أقدر على أداء وظيفته، متجاوزاً النظرة الضيّقة ومتخطياً المفردات المتحرّكة الصغيرة.





الخاتمة



تتغيّر الأوضاع الثقافية والاجتماعية والسياسية في الحياة البشرية، ويترك تغيّرها أثراً على رسم مسلسل الأولويات الثقافية والعلمية، ومعنى ذلك أن أولويةً ما قد تغدو أمراً هامشياً نتيجة وضع جديد، فيما ترتفع إلى الواجهة أمور كانت هامشيةً في حساب الفكر والثقافة.

وإذا أردنا أن نقدّم نماذج من الموروث الديني، أمكننا الإشارة إلى ملفات عديدة، كانت تصنّف موضوعات من الدرجة الأولى، فيما غدت اليوم على درجة ثانية أو ثالثة أو.. من الأهمية، ففي الكلام الإسلامي لم تعد أغلب نظريات الصفات والأسماء، كما الردّ على البراهمة في أمر المعاد، أو العديد من الردود المسجلة على بعض الفرق الإسلامية في قضايا الإمامة، أو الجدل في بعض جوانب القضاء والقدر من أولويات الفكر والمعرفة، وعلى الصعيد الفقهي تراجعت موضوعات عديدة كأحكام الرقية والحرية، ومباحث الظهار وكثير من أحكام الدواب و..

ولا نعني بتراجع هذه الملفات البحثية، سقوطها تماماً، بل قد يظلّ البحث العلمي بحاجة إليها ولو لمتابعة ملفّات أُخرى على صلة، إنما نقصد تراجعها عن درجة الصدارة التي كانت تمتلكها، يجب أن نصل إلى قناعة بأن تجميد بحث ما في زمن ما ضمن وضع ما لا يعني دعوةً لحذفه، بقدر ما يعني تعليقاً له إلى حين خلق أوضاع قد تفرضه مجدداً.

وينعكس هذا الأمر على العقلية الحاكمة على العمل الفكري الديني، وعلى القيّمين على هذا العمل، فإذا حكمتهم سلسلة خاطئة من الأولويات فإن كوارث في العمل الثقافي سوف تحدث، وسوف تضيع جهود عملاقة، وأموال طائلة، وأوقات ثمينة، أما لو جرى تصويب الأولويات وإعادة رسمها عند كل

مفصل اجتماعي أو سياسي أو ثقافي، فإن الحركة الفكرية الإسلامية سوف تعيش اللحظة، بل ستكون ثقافة اللحظة، وفكر اللحظة، ووعي اللحظة.

لكننا ـ مع الأسف ـ ما زلنا نجد في بعض الأوساط العلمية من يفتخر بعدم مواكبة اللحظة، والحياة الثقافية المعاصرة، ومن يزعم أن ثقافة اليوم هي ثقافة آنية، سطحية.. إلى غير ذلك من أوصاف توحي أن من المفيد استهلاك العمر العزيز في فهم شخصيةٍ في التراث، وليس كل التراث، وتحليل كلماتها ونصوصها، بل هو خير من فهم كل الحراك الفكري ومنتجات الفكر في القرن الأخير برمّته.

هناك من لا يفقه أبسط مفاهيم العصر، ونؤكّد على كلمة «أبسط»، وهي أزمة جادة، ترجع إلى الخطأ في رسم السياسات الثقافية في بعض أوساط المؤسسة الدينية، وإلى مسلسل الأولويات المعاصرة، فلا ينبغي أن ننزه أنفسنا ونطهّرها عن وعي العصر وتداول مقولاته، فهذه سلفية قاتلة، لا تحيا في الآن، بل لا تسمح لأحد بأن يحيا عصره.

انطلاقاً مما تقدّم أجد أن هناك ملفات فكرية لابدّ من جعلها في قائمة الأولويات البحثية اليوم لدى الباحثين الدينيين، وأركز هنا ـ من باب النموذج ـ على بعضها:

أ ـ دراسات الأديان، فالملاحظ في الأوساط الدينية في الأعم الأغلب وجود فقر معلوماتي مذهل عن الأديان الأخرى، وبعض هذه الأديان مما يحتك به المسلم اليوم حتى في البلاد الإسلامية مثل مصر ولبنان، نحن بحاجة اليوم إلى مادّة درسية في الأديان في الجامعات والحوزات كافّة، لأنها من أهم وظائف المفكّر والعالم والمبلغ والخطيب، ووجود فقر معلوماتي على هذا الصعيد يوقع في أخطاء حقيقية، كثيراً ما لمسها المختصّون في هذا المجال.

وليست الحاجة مقتصرةً على الأديان الإبراهيمية، فهناك مذاهب وفرق يفترض بالمفكّر والعالم والباحث الديني أن يكون على اطلاع عليها، سيما ما حامت حوله التباسات، مثل المذهب الدرزي في بلاد الشام، والمذهب العلوي في

سوريا، والصابئة في العراق و..

ب - الدراسات العقلانية حول العرفان الديني، فالملفّ الصوفي والعرفاني ملفّ شائك، ويغزو اليوم الأوساط الدينية على نطاق كبير، وتكثر التساؤلات حوله، وقد أدّت بعض حالات الفوضى فيه إلى حصول إرباكات ومشاكل جادّة وحقيقية، لم يعد الوضع يحتمل مضاعفاتها أحياناً، من هنا، فالوضع بات بحاجة إلى فريق عمل جاد يدرس الفكر الصوفي والعرفاني، تاريخياً ونقدياً وعقلانياً ومقارناً وهادئاً، ويشرّح مدارسه واتجاهاته، سيما تلك التي باتت تهيمن اليوم على بعض الأوساط دون أن تكون هناك عمليات رصد لمعالم مدرستها بسبب حداثة هذه الاتجاهات أحياناً، بما لا يعود إلى فترة تتجاوز القرن الواحد.

ج - على الصعيد الشيعي بالخصوص، هناك تجاهل شبه تام، سوى في بعض الأوساط في العالم العربي، للمنجزات الأخيرة في البلاد العربية، سيما تلك ذات الطابع النقدي، مثل دراسات أبي زيد، أركون، الجابري، حرب، شحرور، حنفي، العروي، عبدالرحمن و.. ولهذا قلّما نجد مساهمة شيعية على هذا الصعيد، رغم أن الملفات التي يفتحها هذا الفريق إذا عَنَت في بعضها الفكر السنّي، فإن أكثرها يستوعب أساسيات الفكرين معاً.

د - التركيز على موضوع الأسرة عبر دراسات أخلاقية وتربوية تحفظ تماسكها في ظل الوضع الأسري المتردي اليوم في أكثر من مجتمع إسلامي وعربي، ولم يعد يكفي في الموضوع التربوي إطلاق شعارات هلامية، بل صار المطلوب متابعة الواقع للعودة به إلى الكتاب والسنة والعقل والموروث، بغية استخلاص حلول لمشاكل نحياها، لا لمشاكل ماتت منذ زمن مع من سبقنا.

هـ - الاهتمام الفكري الجاد بموضوع العلاقات المذهبية، ونشر سياسة التسامح المذهبي، وقد بذلت جهود مشكورة على هذا الصعيد، لكن الواقع ما زال بعيداً عن المرتجى، والمطلوب اليوم تجاوز الدراسات التعبوية في موضوع التقريب، إلى النفوذ إلى أعماق البنى الفكرية والكلامية والفقهية للمذاهب،

والتفتيش ـ غير المنحاز ـ عن فرص زحزحة لبعض المفاهيم، التي تغذي الفرقة، والتكفير، والتفسيق، والتضليل، وإعادة قراءتها على ضوء مكوّنات اجتهاد معاصر، لا يريد أن يسقط مقولات مسبقة، بقدر ما انكشفت له ثغرات في المقولات القديمة التي مورس عبرها الإسقاط أحياناً، ومن حقّ هذا الاجتهاد الحراكي أن يعيد النظر فيما ارتابه شك فيه، ليكوّن لنفسه تصوّرات من الداخل، تسمح لنظرية التسامح المذهبي بالانبعاث الحقيقي.

يجب دراسة موضوع التكفير على أكثر من صعيد، نفسي، واجتماعي، واقتصادي، وسياسي، إلاّ أن المطلوب أيضاً من المؤسسة الدينية أن تدرس الموضوع على مستوى جذوره الكلامية والفقهية، وتنظر فيه بجدّية عالية على أسس فكرية موضوعية مدروسة، لا على أساس شعارات مرحلية ما تلبث أن تلفظها سلطة الموروث بعيداً عند أيّ اهتزاز.

و ـ الدراسات الفقهية والأصولية المقارنة، فهناك الكثير من التطوّر الذي شهده أصول الفقه الشيعي خلال القرون الثلاثة الأخيرة، ما زال غائباً ـ بل مغيباً على بعض الوجوه ـ عن الساحة الأصولية السنية، ولا نجد أدنى متابعة جادة للفكر الأصولي الشيعي في الوسط السني، وهكذا الحال على صعيد دراسات فقه الدولة شيعياً، بل لا اطلاع أيضاً على التجربة القانونية في النظام الإسلامي في إيران، وهي تجربة تستحق رصدها والاهتمام بها بعناية وتأمّل.

وهذا ما نجده أيضاً على الصعيد الشيعي، إذ ثمة علوم أخذت بالتكوّن في الوسط السني تتصل بالفقه وأصوله، إلاّ أن الجوّ الشيعي ما يزال بعيداً في أكثر أوساطه عنها، فمقاصد الشريعة، ودور العقل في الاجتهاد، وملف حجية السنّة وما قيل حولها، وآخر منجزات قراءة النص و.. كلها موضوعات باتت أساسية اليوم في المعرفة الفقهية عموماً.

عندما يعايش المرء أوساط البحث الديني يجد مدى الحاجة إلى حضور الآخر في دراساتنا الدينية، فنحن مطالبون باجتهاد إسلامي، ولم يعد مسموحاً اليوم أن يقدّم إنسان نظرية الإسلام في موضوع ما، ولا يمرّ أبداً على موروث

هائل للطرف الآخر استمرّ تكوينه بنظام المراكمة المعرفي قروناً عديدة.

وإذا كانت الضرورات العلمية تستدعي في مرحلة التركيز على محور، وفي مرحلة أُخرى على غيره، فإنها تتطلّب دائماً ـ تقريباً ـ توفير الظروف لخلق بواعث على تكوين أجيال مهتمة بالجانب العلمي البحثي المعاصر، وهذا ما نجد بعض الفراغ فيه شيعياً على الأقل على بعض المستويات في العالم العربي، إذ هناك اهتمام مضاعف لدى العديد من علماء الدين والجامعيين الدينيين بالإمساك باهتمامات سياسية، أو اجتماعية، وهو أمر ضروري ولازم، لا نشك في ذلك ولا نرتاب، إلاّ أن المشكلة أن الجانب الفكري البحت لا يولى كبير اهتمام إلاّ في بعض الأوساط المحدودة جداً، وغالباً ما تواجه بالنبذ والتقريع.

إن المواقف المتحفظة ـ بل وأكثر من المتحفظة ـ التي تتخذها بعض الأوساط العلمية الدينية من الفكر الجديد، تقتل في أجواء النخب المتحضّرة للانطلاق كل إحساس بالأمل، وتذيب فيها مشاعر الاندفاع، بل تخيف الكثير منها، وتدفعها إلى مزيد من التحفظ المعاكس أو الاحتياط المبالغ فيه أو العمل المراحلي الطويل المدى أزيد من الحدّ الطبيعي، ومعنى ذلك أن إحساس الأمان ضرورة يطالب بها المعنيون لدفع حركة التفكير نحو الأمام، حتى لو تورّطت في بعض الأخطاء التي يجب اعتبارها مترقبة وعادية، فلا تحسب مثل هذه المشاريع بحساب تجزيئي، بل ينظر إليها بالمجموع من حيث النتائج التي تعطيها على مستوى تطوّر حركة الفكر والمعرفة الدينيين.

وانطلاقاً من هذه الصورة لأولويات المعرفة الدينية، جاءت اهتمامات هذا الكتاب بمسألة المنهج، فقد جلنا في صفحاته مع بعض أوراق المنهج في الفكر الإسلامي، وهو بالتأكيد ـ كما أشرت في المقدّمة ـ قدرٌ يسير جداً من هذه الأوراق التي تملأ رفوف البحث العلمي اليوم، وقد لاحظنا كيف أنّ قضايا المنهج في الفكر تحتاج إلى إصلاحات وترميم وتطوير كلٌّ بحسبه، وأن ذلك لا يعني ـ إطلاقاً وبتاتاً ـ عبثية المناهج القائمة ولا عدم جدوائية استخدامها، كما يظنّه بعضنا، بل يعني أننا بحاجة إلى إجراء بعض التعديلات التي قد تكون

على هذه الجبهة طفيفةً، وعلى الجبهة الأخرى عميقة وحادّة.

وقضايا المنهج لا ضير في الاستفادة من تجارب العالم فيها، فهي قضايا بشرية في الأعم الأغلب، وكما استطاع المسلمون أن يستوعبوا الفلسفة الغربية الإغريقية بترجماتهم وأبحاثهم بعد أن كانوا لمدة طويلة يحاربونها ويخشون على الإسلام منها، ربما يكون بإمكانهم اليوم ـ مع الصعوبات البالغة في أوضاعهم الحضارية والسياسية والعسكرية والأمنية ـ أن يحققوا قدراً من تكرار التجربة مع حفظ الظروف الزمكانية، فيهضموا مناهج التفكير الجديدة في الغرب، ويسقطوا هالتها وهيبتها وقداستها، وفي الوقت عينه، يستفيدون منها ويطوّرونها، ولا يتحسّسوا من معطياتها دوماً، فليست مناقشة المنطق الأرسطي مثلاً مناقشةً للإسلام، وإن امتزجت تجربة تاريخ الفكر الإسلامي بهذا المنطق، فلا ينبغي أن نحصر أنفسنا داخله أو نموت في شرنقته.

في الوقت نفسه، لا يجدر استقبال قضايا المنهج الواردة من الغرب بحفاوة وترحيب، دون ممارسة قراءة علمية جادة وواثقة، فليس الغرب في نتاجه العلمي إلهاً يُعبد من دون الله، وعلى رغم أوضاعنا المأساوية التي نعيشها اليوم، يمكننا كثيراً أن نسجّل ملاحظاتنا على مناهج التفكير الغربية، لا أقلّ انطلاقاً من عراقة تراثنا، وعمق تفكيرنا في قضايا لم يشتغل الغرب عليها كما اشتغل التراث الإسلامي.

إن الغرب ـ كما يقول غارودي ـ بحاجة إلى روحانية الشرق وصفائه، كما يحتاج الشرق إلى تقانة الغرب وتطوّره التجريبي، ولعلّ مزاوجةً ما قد تحقق أمراً ليس في حسبان أحد.

لقد سعينا في هذه الوريقات، كي نفتح بعض النوافذ في البداية على قضايا منهجية تتصل بتفكيرنا وطريقة تعاطينا مع المواد المعرفية مع الآخر / المفكّر / الإنسان، فأخذنا مفردة التعددية من زاوية الحوار العقلاني، بعد أن كنا تناولنا موضوع التعددية ـ عموماً ـ في كتاب مستقل سبق أن صدر

وانتشر[١]، كما تناولنا التعددية المذهبية، كونها من أكثر القضايا الدينية اليوم تماساً مع رسم خرائط التفكير التي يعيشها المجتمع المتدين.

ومتابعةً لقضايا المنهج، تناولنا مسألة القراءة التاريخية للفكر الديني، تلك القراءة الغائبة المغيبة في المجتمع العلمي الديني، لتكتشف ضرورتها ومديات الحاجة إليها، وعلى الخط عينه كان التفكير الميداني وغيره القائم على منطق الاستقراء حاجةً تناولناها أيضاً، لنتخم الجولة العامة بأخلاقية المنهج والبحث العلمي، الأمر الذي بات يقلّ الحصول عليه في أوساط باحثينا على غير صعيد، مع الأسف الشديد.

من هنا، انطلقنا لمتابعة بعض الملاحظات المنهجية في بعض العلوم الإسلامية كالكلام، والعرفان، والفقه، والأصول، والحديث، والتاريخ، مقدّمين أفكاراً بسيطة ومتواضعة ـ بحقّ ـ أملاً في أن يرشدني قارئي الذي أحبّه وأحترمه، وأن أتمكن من مساعدته بفكرةٍ هنا أو هناك، والله الموفق والمعين.

﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾.

والحمد لله رب العالمين

---

(١) حيدر حب الله، التعددية الدينية، دار الغدير، بيروت، لبنان.

ملاحق الكتاب

حوارات فكرية وثقافية



الملحق الأوّل

المشهد الثقافي في إيران

نص الحوار مع جريدة الشرق الأوسط الدولية[1]

تعيش إيران حراكاً نشطاً على الصعيد الثقافي والفكري، بالرغم من أن القليل من الجدل المحموم الذي يدور هناك يرشح للجوار العربي، كما وبالرغم من أن المثقفين العرب قرأوا أخيراً نظريات وأعمال مثقفين من قبيل : عبد الكريم سروش، محمد مجتهد شبستري، محسن كديفر، كما تابعوا الجدل الكبير الذي أحدثته نظرية (القبض والبسط)، للدكتور سروش، ونظريات تكامل المعرفة الدينية، والتعددية الدينية، ونسبية المعرفة، وغيرها.

وإذا كانت نظرية سروش تمثل (حدثاً) فكرياً يخرج عن مداه الإيراني، فإن نظريات وآراء مثقفين آخرين اشتعل حولـها الجدل لدرجة أن واحداً بين هؤلاء المثقفين هو محسن كديفر ساقته أفكاره إلى السجن، وآخر هو الدكتور آغاجري ساقته آراؤه إلى المقصلة حيث يواجه حكماً بالإعدام.

ورغم شدّة المواجهة بين التيارات والنظريات المختلفة، فإن المناخ

---

(١) أجرى الحوار الكاتب السعودي الأستاذ ميرزا الخويلدي، ونشر في صحيفة الشرق الأوسط، في العدد ٩١٢٣، بتاريخ ٢٠/١١/٢٠٠٣م.

الإيراني لم يعرف السكون يوماً.. وعملت المدرسة الدينية ونظام الحوزات في تدعيم مجالات البحث والتجديد..

المقابلة التالية مع واحد من المثقّفين العرب المقيمين في معقل الجدل الفكري الإيراني (مدينة قم) والأستاذ في الحوزة العلمية لبعض المراحل الدراسية العالية، ورئيس تحرير مجلة (المنهاج) الفكرية، وهو الشيخ حيدر محمد كامل حبّ الله، اللبناني الأصل، وعضو دائرة معارف الفقه الإسلامي، وأحد الذين أسهموا في نقل التجارب الفكرية الإيرانية للقارئ العربي، ترجم عدداً من الكتب، ونحو خمسين دراسة من اللغة الفارسية للعربية، اهتم بالفلسفة، وأصدر علاوة على حوالي الخمسين دراسة ومقالة كتاباً اسمه (علم الكلام المعاصر)، وكتاباً آخر (التعددية الدينية)، لتسليط الضوء على صورة المناخ الثقافي الإيراني، وطبيعة المدارس الفكرية هناك، وحقيقة الاتجاهات التجديدية في المدرسة الإيرانية.

◈ *ما الذي يميز أعمال المثقفين الإيرانيين عن نظرائهم العرب، يعني مثلاً ما الفرق بين أعمال عبد الكريم سروش، ونصر حامد أبو زيد، أو أعمال مجتهد شبستري ومحمد أركون؟*

❑ أمور كثيرة، لكن يمكنني القول من حيث المبدأ فإن أعمال المثقفين الإيرانيين تأتي متميّزة بالحراك على الصعيد الفكري، في الجسم الإسلامي الشيعي، وذلك أن تجارب إخواننا المفكّرين في مصر والمغرب العربي تنمو وتتفاعل في مناخ ديني غير شيعي، وبالتالي كان لها بعض الخصوصيات كما كان للحركة الثقافية في إيران خصوصياتها.

لقد وجدنا أنّ بعض الأفكار التي أثارها المفكر الإيراني الدكتور عبد الكريم سروش، كان لها حضور في نتاجات محمد أركون، إلا أن تجربة الدكتور سروش كانت تحاول استحضار المعطيات الإبيستمية إلى مناخ الفكر الشيعي،

ولهذا شاهدنا مقارناته بين محمد باقر المجلسي ومحمد حسين الطباطبائي، أو استدعاءه نتاج صدر المتألهين الملا صدرا الشيرازي، والملا هادي السبزواري، فبعد أن كان الدكتور نصر حامد أبو زيد معنياً بقراءة الغزالي في مناخ السلفيّة السنية، كان سروش معنياً بشخصيات شيعية في مناخ إمامي، وهذا ما يشكّل عنصراً متميزاً للتجربة الإيرانية، كونها تضّخ بثقافة في مناخ لم تعرفه مصر ولا المغرب العربي ولا بلاد الخليج إلى حدّ كبير.

كذلك من تلك المفارقات طبيعة التفكير الفلسفي لدى الباحثين الإيرانيين..

◈ *هل لـــهذا تأكيد لما يقولــه أحد المثقفين العرب بأن العقل الإيراني هو عقل فلسفي؟*

❑ هذا الرأي يتبنّاه غير واحد مثل الدكتور رضوان السيّد، الذي يرى أن العقل الإيراني، عقل فلسفي، على النقيض من العقل العربي، وبعيداً عن صحة هذه المناقضة إلا أن السياق الفلسفي بالغ الأثر في الفكر الإيراني، ولهذا وجدنا أن اهتمام الحداثيين والمدرسيين (نسبة إلى المدارس الدينية ـ الحوزات) في إيران جاءت منسجمة لجهة وحدة السياق، فالنسق الفكري الذي ينتمي إليه زعماء التيار المدرسي والدفاعي هو نسق فلسفي.

◈ *هل هناك نماذج لكلا الاتجاهين..؟*

❑ نعم، لك أن تأخذ الشيخ جوادي آملي والشيخ صادق لاريجاني والشيخ مصباح اليزدي والشيخ محمد تقي جعفري نماذج لتأكيد هذا الأمر، في مقابل أمثال الدكتور عبد الكريم سروش، والدكتور مصطفى ملكيان، وغيرهما.

◈ *حسناً ما تأثير هذا العقل الفلسفي على المشهد الثقافي الإيراني؟*

❑ إن العقل الفلسفي الإيراني هذا جعل المشهد الثقافي في إيران عقلياً بحتاً، ولهذا لم نجد نزاعات طويلة حول قضايا إثبات النصّ ونظرية السنّة، أو إشكاليات علوم الحديث والرجال، كما حصل في الساحة المصريّة وفي السعودية ودول الخليج. والاستثناء الوحيد كان تأثيرات مدرسة العلامة (السيد

محمد حسين) الطباطبائي القرآنية والتي دخلت حيّز الجدل من زوايا تنتمي هي الأخرى اليوم إلى مجالات عقلية أو عقلانية، كالألسنيات، وفلسفة اللغة، ودراسات التأويل، والهرمنوطيقا، الأمر الذي شاهدناه مع سروش ومحمد مجتهد شبستري، وأحمد واعظي وصدر الدين طاهري وغيرهم، فيما ظلّت علوم النصّ خارج معركة التجاذب التي غطّت البلاد.

ومن هنا، وجدنا نظريات تكامل المعرفة الدينية، والتعددية الدينية، ونسبية المعرفة، ومفهوم الدين بالحد الأدنى، وما يسمّى توقعات البشر من الدين وسواها من النظريات البارزة على المشهد الثقافي الإيراني.

◈ ***تتحدّث عن المعرفة، ولكن الاشتغال بالدراسات الفلسفية سوف يجعل المشهد مشدوداً لجدلية فلسفة الوجود..***

❑ لم يكتف المشهد الثقافي في إيران بالاصطباغ بالصبغة الفلسفية، بل تجاوز هذه المرّة فلسفة الوجود إلى فلسفة المعرفة، حتى لو بقي أنصار التيار المدرسي والدفاعي أوفياء لفلسفة الوجود، لكنّ الموضوعات التي شغلت بال الباحثين الإيرانيين سيما في العقد الاخير كانت فلسفات معرفية، لا على طريقة (فلسفتنا) للمفكر السيد محمد باقر الصدر، أو (الأسس الواقعية) للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، وإنما معرفيات ثانوية تعاملت مع الفكر البشري باعتباره واقعاً مفروغاً منه.

إن نظريات من قبيل : (التعددية الدينية)، أو نظرية (القبض والبسط)، أو حتى (التأويل) كلها معرفيات تُعنى بالقارئ للنصّ والدارس للواقع، أكثر مما تعنى بالواقع نفسه.

◈ ***غالباً ما يتبادر للذهن، ما الدافع وراء رواج مثل هذه النظريات في بلد كإيران، هل كان المثقف هناك يعاني من سلبية المناهج العقلية هناك؟***

❑ السبب الذي دفع المناخ الإيراني للدخول في هذا النوع من الفلسفات هو إحساس المثقف الإيراني، وكما أحسّ بذلك من قبل الدكتور محمد عابد الجابري، بأن ثمة مشكلة في نظم التفكير تبدو الإطلاقية والدوغمة أبرز

مظاهرها، لا بل إن مفاهيم الفلسفة الاجتماعية والسياسية تنبني هي الأخرى على قراءة جديدة للفكر، وآليات العقل الإنساني، فالحرية مثلاً مفهوم مرحبٌ به في مناخ التعدّدية المعرفية، وغريب إلى حدّ ما في مناخ الدوغمة، والاحتكار المعرفي.

◈ *أين يقع الاتجاه التجديدي في الفكر الديني.. أين موقعه ضمن الإطار المدرسي في الحوزة العلمية، وكذلك في الجامعات؟*

❑ من الخطأ إيجاد تصنيف يقوم على أساس الجامعة والحوزة في إيران على الصعيد الفكري والثقافي، وذلك لضخامة التداخل بين الشريحتين الثقافيتين، إننا نجد تجديديين في أجواء الحوزة العلمية يتقدّمون على نظرائهم في الجامعات والعكس صحيح أيضاً، ولهذا نجد أن ما يسمى بالحركة التجديدية ينساب ـ على السواء ـ في الجسمين معاً.

◈ *دعنا نتحدث عن الحوزة أولاً.. تقول: إن فيها اتجاهات تجديدية؟*

❑ نعم، هناك في الحوزة اتجاهان تجديديان، هما : الاتجاه الداخلي، والاتجاه الخارجي، ونعني بالاتجاه الداخلي الاتجاه الذي يحاول تطوير الفكر الديني من داخل آليات الفكر نفسه. وأما الاتجاه الخارجي فهو ذلك الاتجاه الذي يسعى للاستعاضة عن آليات الاجتهاد المتداولة بآليات ذات أنساق معرفية أخرى.

في الاتجاه الداخلي هناك تياران :

الأول: تيار التجديد الأسلوبي، وهو التيار الذي يحاول إعادة إنتاج نفس معطيات التراث ولكن بلغة عصرية وأسلوب عصري، أي أنه لم يضف إلى الموروث شيئاً أساسياً، بقدر ما أعاد صياغته وآليات عرضه، وتبدو تجربة الشيخ جعفر السبحاني بارزة على صعيد تناوله علوماً تراثية بأساليب جديدة منها علوم الكلام والرجال والحديث وغيرها، كما تبدو أمامنا تجربة السيد محمود الهاشمي على صعيد مشروع دائرة معارف الفقه الإسلامي الشيعي، وهو المشروع الأول في التاريخ الشيعي الذي يحاول استعراض مداخل الفقه بلغة

موسوعية.

وهكذا تصادفنا أيضاً تجربة الشيخ باقر الإيرواني، وسعيه لتطوير مناهج الدراسة الحوزوية على صعيد علوم الفقه والرجال وآيات الأحكام والقواعد الفقهية. كما لا يمكننا أن نتجاهل تجربة الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، التي حاولت مخاطبة الشباب بلغة جديدة، إلى جانب تجربة الشيخ محسن قراءتي التي مزجت خطاب الشباب بروح النكتة والدعابة، وتجربة الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي في تطوير منهج الدراسة الفلسفية، وغير ذلك من المشاريع والتجارب الأخرى.

الثاني: تيار التجديد في المضمون الفقهي، ونلاحظ أن هذا التيار حاول أن يقدّم معطيات في الفقه الإسلامي بالخصوص تعيد ضخّ روح التحديث فيه، لكنّ الفئات التي كانت تنتمي إلى هذا التيار كانت متفاوتة في حجم عطائها وسرعة خطواتها، فهناك اتجاه متحفّظ يعتمد الحركة الهادئة، برز فيه السيد محمود الهاشمي في نتاجاته الفقهية، كما ظهرت شخصيات من أمثال الشيخ حسن الجواهري والشيخ محمد علي التسخيري والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ممّن سعى لمعالجة موضوعات جديدة وتجاوز بعض الأطر بشكل بالغ التحفظ، ولعل محاولات ناصر مكارم الشيرازي على صعيد فقه الحج كانت أبرز من غيرها.

◈ *ألا يوجد اتجاه راديكالي باتجاه التجديد داخل الحوزة؟*

❑ كان هناك اتجاه أقلّ تحفظاً حاول تقديم معطيات فقهية وفكرية أكثر جدية ومخالفة للمألوف، برز منهم الشيخ يوسف الصانعي جلياً سيما في فقه المرأة، كما ظهر الشيخ إبراهيم الجناتي كأحد المعارضين لمقولة (الاحتياط)، وكذلك السيد عبد الكريم الأردبيلي الذي كانت له بعض المحاولات المحدودة سيما في مسألة (الارتداد) عن الدين.

لكنّ فريقاً ثالثاً كان أكثر تقدماً على صعيد اقتحام بعض الخطوط الحمراء، فحاول هدم بعض المقولات ذات الطابع المنهجي والتي تدرس عادة

في علم أصول الفقه، كما حاول الخروج بنتائج قلّما خرج بها فقيه.

◈ *هل ثمة أسماء يمكن ذكرها؟*

❑ نعم، يمكننا طرح اسم السيد محمد جواد الموسوي الأصفهاني الذي نسف نظرية خبر الواحد وكل المرجعيات الظنية، وهو عمل ليس بالسهل اليسير، كما ويمكن طرح اسم الصادقي الطهراني صاحب كتاب «تبصرة الفقهاء»، والذي اعتمد النصّ القرآني أساساً فاصلاً في آليات الاجتهاد مما جعله يخرج بنتائج مذهلة في دراساته الفقهية، قياساً بالمناخ العام، كما أنّ محاولات الحكيمي في مدرسته التفكيكية كانت ذات أثر واضح؛ إذ دعا لفصل المناهج العقلية والنقلية والعرفانية، وهي دعوى تعارض السائد في إيران.

◈ *تحدّثت عما أسميته بالاتجاه الداخلي، ماذا عن الاتجاه الخارجي؟*

❑ الاتجاه الخارجي والذي يحاول الاستعاضة عن آليات الاجتهاد المتداولة بآليات ذات أنساق معرفية أخرى، فقد بدت له في الأفق محاولات عديدة إذ استحضر السيد حسين مدرّسي الطباطبائي آليات القراءة التاريخية المعاصرة في دراسته (تطور علم الكلام الشيعي في القرون الأولى) وخرج بنتائج ملفتة، وهي إحدى المرّات القلائل التي تدرس ـ حوزوياً ـ مجريات الفكر فيها دراسة تاريخية (تاريخانية) بما للكلمة من معنى.

◈ *من هو السيد حسين مدرسي الطباطبائي؟ هل هو المؤلّف المقيم في الولايات المتحدة وكتبه ممنوعة من الدخول لإيران؟*

❑ المدرّسي الطباطبائي واحد من علماء الدين الذين قطنوا الولايات المتحدة فترة طويلة، وقد حاول في دراساته أن يهتم بالقراءة التاريخية للفكر فكانت له دراسة عن تاريخ الفقه الإسلامي أعتَبِرُها جيدة إلى حد بعيد وإن كانت مقتضبة في معالجاتها، كما كانت له دراسة لتطور الكلام الشيعي وخصوصاً نظرية الإمامة، لكن الكتاب الأخير إذا منع في إيران فليس ذلك لأجل معارضة المنهج التاريخاني في قراءة الفكر، لأن المناخ الإيراني يرحب بشكل كبير بهذا المنهج كما اعتقد، وإنما قد يعود لخصوصيات مذهبية تتصل

بموضوع الدراسة ألا وهو نظرية الإمامة، رغم أن الدراسات المتعلّقة بنقد الموروث الإمامي مسموح بها في إيران إلى حد بعيد، ولكن مع ذلك فقد نشر أحد فصول الكتاب في مجلة (نقد ونظر) التابعة للحوزة العلمية في قم منذ حوالي الأربع سنوات أو ما يزيد.

كما حاول الشيخ مهدي المهريزي وآخرون، افتتاح علم فلسفة الفقه بما يعزّز قراءة الفقه الإسلامي من زاوية محايدة انطلاقاً من مفهوم الفلسفات المضافة التي راجت في الغرب (فلسفة العلوم)، وكان الشيخ محمد مجتهد شبستري قد أثار اللغط حوله حين نادى بالتخلّي عن مقولة حقوق الإنسان في الإسلام، ليدافع في دراساته عن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان معتبراً إياه المرجعية الوحيدة في هذا الخصوص، وليجعل من فعل النبي ﷺ مجرد استيحاء يوظف لتقنين معاصر لا مرجعية حصرية كما تراه الاتجاهات النقلية في الفكر.

كما أثار شبستري زوبعة من الجدل حول استخدام مناهج التأويل المعاصر (الهرمنيوطيقا) في قراءة النصّ الديني، فيما يشبه إلى حدّ ما حصل مع الدكتور نصر حامد أبو زيد.

وهكذا نجد أن الاتجاه الخارجي استدعى مناهج التأويل المعاصرة، ومناهج القراءة التاريخية المعاصرة، ومناهج الفلسفة المضافة.. ليعيد على أساسها قراءة التراث. تماماً كما حاول الدكتور شريعتي بالنسبة لعلم الاجتماع ومثله الدكتور علي الوردي في العراق.

◈ *ماذا على الصعيد الجامعي، أين تقع دراسات عبد الكريم سروش؟*

❑ على الصعيد الجامعي ظهرت مساهمات عدةّ، من أبرزها مساهمة الدكتور عبد الكريم سروش الذي أعاد قراءة المنظومة المعرفية وفقاً لتخصّصه في فلسفة العلوم، وقد درس نظم المعرفة في الفقه الإسلامي وغيره أيضاً، لقد كانت محاولته إعادة تركيب آليات المعرفة الدينية عموماً. فلم يقتصر جهده على علم دون آخر، ومن ثمّ كان اهتمامه منهجيّاً بالدرجة الأولى، وقد استشعر

معارضوه تداعيات برنامجه في مجمل العلوم الدينية فشعروا بقلق بالغ كونه يفضي - برأيهم - إلى النسبية والشك، مما يجعل كل المعتقدات في موضع حرج ومأزق حادّ، بل ويجعل نظام الفقه الإسلامي محلاً لتساؤل كبير، ويُسقط بشدة من مكانة رجال الدين، كونه يماهي بين فهمهم وفهم الآخرين، لا بلّ إنه يفضل فهم الآخرين على فهمهم.

◈ *ما الأساس المعرفي الذي تركته نظرية (القبض والبسط) لسروش؟*

❑ نظرية تكامل المعرفة الدينية (القبض والبسط) تستدعي حصول تحوّلات في العلوم الدينية تبعاً لتحوّلات طرأت على العلوم الأخرى، فإذا لم يكن للمدرسة الكلاسيكية مواكبة علمية للعلوم الآخرى فلن تستطيع تحقيق نتائج مضمونة.

◈ *كان من الطبيعي إذن أن تثير لغطاً في الشارع الإيراني..*

❑ لقد تعرضت طروحات (سروش) لنقد واسع جداً كان أبرزه نقد الشيخ صادق لاريجاني في كتابات عديدة، إلى جانب الدكتور عبد الله نصري والشيخ أحمد الواعظي.. كما ساهم في النقد أطراف آخرون كل من موقعه، غير أن بعض المحاولات جاءت بخيبة أمل كونها استعجلت بشكل واضح في الردّ قبل أن تدرك بوعي دقيق طبيعة الأطروحة.

وثمة نقطة أراها بالغة الأهمية، وهي أن طبيعة السجال الذي دار حول نتاج (سروش) كانت معقّدة، لأن مناخات الثقافة التي ينطلق منها الدكتور (سروش) وخصومه كانت مختلفة، لقد كان العقل الأرسطي مسيطراً على حد كبير على انتقادات المعارضين، فيما كان (سروش) قد تجاوز هذا العقل، بل والعقل الاستقرائي كما يظهر من نقده على تجربة (الأسس المنطقية للاستقراء) للراحل السيد محمد باقر الصدر.

◈ *على صعيد آخر، ما موقع دراسات العلوم الإنسانية وعلم الكلام الحديث في سلّم اهتمامات الباحثين الإيرانيين؟*

❑ عندما يستحضر الباحثون الإيرانيون الدراسات التاريخية على نطاق

واسع والقراءة التاريخية للفكر أيضاً، كما يستحضرون اللغة وانشعاباتها فإنهم يوظفون تلقائياً منجزات العلوم الإنسانية. فضلاً عن أنهم ـ كما أشرنا ـ زاملوا الفلسفة القديمة والجديدة.. وأما علم الكلام الحديث أو الجديد فقد طرح في الأوساط الإيرانية واندلع خلاف في مبرّرات الدعوة إلى علم كهذا، وأساساً ما هو هذا العلم؟! وبماذا يمتاز عمّا في أيدينا من علوم؟ وقد كانت فكرة وجود تحوّل شامل موضوعي، وهدفي، ومنهجي في علم الكلام العكاز الذي اعتمد عليه أنصار الدعوة لتأسيس هذا العلم، وقد كان إسهام الدكتور أحد قراملكي واضحاً في تحليل ما وسمه بالهندسة المعرفية لعلم الكلام، لقد شعر الباحث الإيراني أن آليات وموضوعات الكلام القديم لا تعنيه اليوم كثيراً، ومن هذه العقيدة التي ارتآها وجد نفسه ملزماً بفتح نافذة جديدة لدراسات كلامية من نوع آخر. ثمة ما يجمعها وهو الهمّ الفكري المعاصر، وإن لم تكن تجمعها دائرة متناغمة تنتمي إلى فرع علمي واحد.

◈ ***لاحظنا في المدارس الفكرية في العالم الإسلامي اتجاهات نقدية تنال من مسلّمات وأساسات عقائدية، بينما انشغلت المدرسة الإيرانية بأبحاث دفاعية.. لماذا انغمست المدرسة الإيرانية في تبرير ثوابتها عوضاً عن تعريضها للنقد؟***

❑ لا أتفق كثيراً مع هذا الافتراض، لأنه يلاحظ زاوية واحدة في رؤيته للمشهد الثقافي، إن الاتجاه الدفاعي كان أحد الاتجاهات المتوقّع ظهورها في مجتمع ديني كالمجتمع الإيراني، وأعتقد أن النقد كان أساساً دارت حوله معركة الأفكار كما يسمّيها (مالك بن نبي) في العقد الأخير من القرن العشرين في إيران.

◈ ***ولكن جملة من الأفكار النقدية لنظريات عقائدية شيعية ظهرت خارج إيران، في حين انشغل الباحثون الإيرانيون بأبحاث علم الكلام والفلسفة.***

❑ هذا صحيح، لقد ظهرت نقاشات في المحتوى العقائدي في الساحة العربية، ووجدنا أسماء مثل أحمد الكاتب، و(المرجع اللبناني السيد) محمد

حسين فضل الله، تتعاطى الشأن العقائدي من زاوية المضمون، فيم لم نر هذا المشهد بارزاً في إيران، بل استعيض عنه بالجدل الفلسفي، وأظن أن الاحتكاك المذهبي عند الشيعة العرب وكون الغالبية الساحقة من الإيرانيين على مذهب واحد، كان له الدور في تعاطي الشأن المذهبي بروح نقدية في البلاد العربية أكثر منه في إيران.

◈ *برأيك لماذا هذا الحراك البطيء في الاجتهاد الكلامي على مستوى الموضوعات والآليات؟*

❑ ثمّة أسباب عديدة، من بينها رفض المؤسسة الدينية الرسمية اقتحام المحرّم الفكري، علاوة على القلق الذي ينتاب العقل الديني عموماً من إحداث شرخ في منظومة التفكير، لأن العقل الديني يجد الاطمئنان في حالة الثبات والاستقرار التي تحكم منظومة العقائد والأفكار، لأن الموضوع الديني بنظره هو موضوع ثابت.

◈ *هل لذلك تكثر ظاهرة الاحتياط؟*

❑ منطق الاحتياط الذي يتبنّاه العقل الديني، وكذلك أيضاً ذهنية التحريم التي يعيشها ترجع إلى الشعور بالخوف على الذات، لأن هذه الذات غدت مرتهنة لمفهوم الثبات. إن نظرة العقل الديني السائد لموضوع المعرفة جعله يركن أكثر لمفهوم الثبات، أما العقل الحداثي، وبالأخص ما بعد الحداثي فقد نظر لظاهرة المعرفة نفسها فكان على استعداد أكبر لفهم التحوّل.

◈ *نقرأ لمصطفى ملكيان وغيره ما يسمّى بـ (فلسفة الفقه)، هل هي نظرية جديدة لدراسة الفقه وفق مناهج فلسفية؟*

❑ أطروحة فلسفة الفقه طرحت في إيران منتصف التسعينات، وهناك عدّة أشخاص لهم دور في إثارة الجدل حول هذا الموضوع سلباً أو إيجاباً بينهم الشيخ مهدي المهريزي الذي يرأس الآن تحرير مجلة (علوم الحديث) الفارسية الصادرة في إيران، وأيضاً الدكتور مصطفى ملكيان، والشيخ صادق لاريجاني

كان لهما إسهامات إيجابية في هذا الموضوع[1].

والفكرة جاءت تحت تأثير (فلسفة العلوم) في الغرب، وهي محاولة قراءة كل علم قراءة مضافة، ومنها الفلسفات المضافة، كفلسفة الفيزياء وفلسفة الكيمياء وفلسفة الرياضيات وفلسفة العلوم، ومحاولة قراءة الفقه من زاوية خارجية أي من الخارج لا من الداخل، يفترض الباحث نفسه خارج إطار الفقه ويحاول أن يقرأ الظاهرة الفقهية على مستوى مسارها التاريخي وعلى مستوى تطوّراتها وتفاعلاتها مع العلوم الأخرى، وتأثيراتها مع الأحداث السياسية والاجتماعية التي حصلت عبر مسارات تاريخية معينة، حتى يستطيع أن يكون مسيرة هذا العلم من نشوئه إلى وضعه الحالي، وكذلك علاقة هذا العلم ببقية العلوم البشرية الأخرى.

◈ *ما الإشكال في هذه النظرية.. أعني لماذا خبتت فجأة ولم نعد نلحظ وجودها في الدراسات الدينية؟!*

❑ لم يأخذ هذا المشروع مجاله في إيران، وكانت أهم ملاحظة ضعّفت من حجم التفاعل معه أن أكثر الموضوعات التي يثيرها هذا العلم الجديد كانت تتركز حول استقدام معطيات من علم أصول الفقه وعلم الكلام ومعطيات فقهية من الداخل ومعطيات فلسفية أخرى ونجمع هذه المعطيات لنكون قراءة خارجية لعلم الفقه.

ولذلك فقد رأى البعض أننا لسنا بحاجة لتأسيس علم جديد مادام بالإمكان دراسة مثل هذه المسائل في محلها الخاص من علم الأصول أو من علم الكلام أو علم الفلسفة أو غيرها بدون حاجة إلى تكلّف تأسيس علم جديد.

---

(١) نقصد بالإسهامات الإيجابية، كل تلك الإسهامات العلمية التي ساعدت على تضيح الفكرة، سواء كانت الأسماء التي ذكرناها مؤيدة لمشروع فلسفة الفقه أو معارضة.

◈ *ألا تعتقد بأن المدة الزمنية طويلة بين تاريخ نشر مقالات سروش بالفارسية ونقلـها إلى العربية..لماذا تبدو النخبة العربية بعيدةً عن التواصل مع هذا الجدل الفكري هناك؟ ألا تعيش الأصوات العربية المتواجدة في إيران هذه الأجواء وتتعاطى معها؟ هل ثمة حسابات سياسية وراء ذلك؟*

❑ هناك الكثير من التقصير العربي والإيراني معاً في معرفة كل طرف للآخر، فحركة الترجمة من الفارسية إلى العربية بدأت تتحرّك مؤخراً، أما العكس فهو محدود حتى فترة أخيرة، والمؤسف أكثر من ذلك أن الكثير من النخب العربية في إيران نفسها لا تعرف ما يجري من حولها من حراك ثقافي وتماوج فكري.

كما أن عدم تعاطي الإيراني ـ سيما الحوزوي ـ مع اللغة العربية الحديثة أدّى إلى تغييب الطرف الآخر أيضاً.

لكن إسهامات عدد من النخب العربية في إيران على صعيد الترجمة والتأليف والتحاور كان لها دور بالغ في التجسير ما بين الثقافتين في العالم العربي وإيران، أذكر مثلاً ما قام به الباحث عبد الجبار الرفاعي والباحث جواد علي كسّار والسيد عمار أبو رغيف و..

◈ *غريب أن نسمع ذلك، نعرف أن طالب الحوزة والعلوم الدينية لديكم لابدّ أن ينهي بعض الدروس المنهجية في اللغة العربية والنحو والصرف والبلاغة!!..*

❑ هذا صحيح.. والفقيه يحتاج إلى اللغة العربية لفهم مدلولات النصّ وتراكيبه، ولكن اللغة التي تدرس في الحوزة هي اللغة القديمة، ذات التراكيب التراثية والمصطلحات الفقهية والشرعية، ويتعامل مع النصوص الدراسية التي بين يديه مع تراث، لأن كتب من قبيل : الكفاية، الروضة، اللمعة الدمشقية، هي كتب تراثية، ومن الطبيعي أنه إذا تفاعل مع هذه الكتب فإن ذهنه يأنس بتراكيب وأنساق من اللغة العربية مختلف عما هو متداول.. أما اللغة الحديثة التي يكتب بها المفكّرون والمثقفون العرب كتبهم فهي غريبة عن الوسط

الحوزوي، ولذلك فالغالبية لا تقرأ النتاج الفكري العربي إلا ما وصل مترجماً وهو قليل.

◈ *كيف يتلقّى المثقف الإيراني النتاج الفكري العربي؟*

❑ حتى أوائل التسعينات كان المثقف الإيراني إذا تُرجم له نصٌ عربي من مثقفين عرب، فإنه يترجم له نصوص لمثقفين دينيين، يمكن أن تجد محمد عبده حاضراً، كما يمكنك أن تجد رشيد رضا، وغيرهما من علماء الدين العرب.

لكن النتاج الفكري الذي لا ينتمي للتيار الديني من قبيل كتب نصر حامد أبو زيد أو محمد أركون أو غيرهما فلم يبدأ المثقف الإيراني التعرّف عليها إلا في العقد الأخير ولو بشكل لايزال قليلاً وبطيئاً.

مرتضى كريمي ترجم بعض كتب نصر حامد أبو زيد، وكذلك فعل محمد تقي كرمي، وقرأه في بعض مقالات، محمد أركون ترجمه محمد مهدي خلجي وقرأه أيضاً في عدة محاولات، لكن ما تزال حركة الترجمة من العربية إلى الفارسية ـ في كثير منها ـ محصورة في الدائرة الدينية.

◈ *هل يسعنا أن نعترف بأن الدرس الفلسفي مازال متأخراً ضمن حلقات الدرس في الحوزة؟ وأن النظريات الفلسفية الحديثة بعيدة عن التناول والمراجعة؟*[1]

❑ إذا أردنا أن ننظر إلى الدرس الفلسفي في الحوزة بمعناه الرسمي، فإن محاولات إدخال الفلسفة الحديثة ما تزال محدودة، لكنّ حجم تعاطي بعض رجال الحوزة لموضوعات الفلسفة الحديثة يمكن اعتباره أكبر ويعطي أملاً متزايداً. ولذلك أسباب منها سيطرة مدرسة الفلسفة العقلية خصوصاً مدرسة الملا صدرا على المناخ الفلسفي في إيران، وكان للإمام الخميني والعلامة

---

(١) هذا السؤال جرى ضمن الحوار مع جوابه، ولكن لضيق المجال في الصحيفة لم يُنشر.

الطباطبائي أكبر الأثر في ذلك. فرغم أن الفلسفة علم سابق على عامة العلوم، كما يقولون، إلا أنها خضعت لتأطيرات، ففي الفلسفة في إيران غياب واضح لأمثال ابن رشد والكندي وابن خلدون وغيرهم، كما يغيب صدر المتألهين، والملا هادي السبزواري عن الفلسفة في العالم العربي، وحيث كان الهمّ الفلسفي في العالم الشيعي همّاً إيرانياً بالدرجة الأولى كان الانشطار والغياب حاكمين على الدرس الفلسفي سيما في قم.

أمّا عن العلوم الحديثة ودراسات اللغة الإنجليزية في الحوزات فقد حصل تقدّم كبير في الفترة الأخيرة، إن حركة اللغة الأجنبية لا تكاد تنقطع في الجو الحوزوي الإيراني بالخصوص، وكثير من طلبة الحوزة غدوا اليوم أصحاب اختصاصات جامعية خصوصاً في العلوم الإنسانية، وليس لدي إحصاء دقيق عن هذا الأمر، ولكنني أعتقد بأن نسبة كبيرة صارت تمثّل جماع الحوزوي والجامعي، وهذا ما ينبئ عن حصول تحوّلات إيجابية في المستقبل إذا لم تحصل موانع ما.

إن واحدة من مشاكل مفكّرينا السابقين كانت عدم درايتهم باللغات الأجنبية، وهذا ما يسجل على بعضهم كالسيد باقر الصدر وغيره، أما اليوم فإن الكثير من باحثي الحوزة يرجعون إلى المصادر المباشرة في اللغة الأمّ، مما يرشّد ـ بالتأكيد ـ عملية البحث العلمي الناضج.

الملحق الثاني
الفكر الديني المعاصر
نصّ الحوار مع صحيفة الأيّام البحرينية[1]

◈ *هل لنا أن نبدأ برصد قائمة للتحدّيات التي يواجهها الفكر الديني في هذه المرحلة؟ ما طبيعة الأسئلة التي يواجهها الدين في العصر الحديث؟*

❑ ثمة تحدّيات كثيرة قد يصعب حصرها بسرعة، وثمة أسئلة كثيرة يواجهها الدين كذلك، لكن ـ وباختصار ـ يمكن تقديم عرض موجز لقائمة التحديات انطلاقاً مما نتصوّره ذا أولوية في واقعنا الراهن:

أ ـ أهم تحدّي وأصعبه هو التحدّي المعرفي، أي إعادة تنظيم بنى التفكير وطرائقه في محاولات جذرية للغاية تعيد رسم خارطة التصوّرات البنائية، فنحن اليوم بحاجة ماسّة ـ مثلاً ـ إلى تحديد المنطق العلمي الذي يجب تبنّيه في الدراسات الدينية، هل هو المنطق العقلي الأرسطي أو هو منطق الاستقراء أو..؟ إن مدارسنا الدينية ما تزال تقتصر في تدريسها على المنطق الأرسطي، مما يوحي للطالب والدارس بأنه هو المنطق الوحيد والمنهج الفريد في تنظيم عمليات التفكير، دون أن يلتفت إلى أن هذا المنطق قد تعرّض لحملات نقد في

---

(١) أجرى هذا الحوار مع المؤلّف الكاتب الأستاذ أثير السادة، ونشرته ـ على حلقات ـ صحيفة الأيّام البحرينية في أعدادها رقم: ٥٤٥٢ ـ ٥٤٥٩ ـ ٤٥٧٣، والصادرة بتاريخ: ١٧، ٢٤/ذي الحجة/١٤٢٤هـ، و١/محرم/١٤٢٥هـ.

العصر الحديث..

ولسنا نقصد بذلك عقم هذا المنطق الذي تقوم عليه العلوم الدينية عامةً، بقدر ما نطالب بوعي تطوّرات الدرس المنطقي في القرون الأخيرة.. ويجب أن لا يشعر التيار الديني بأنّه رهين لنوع واحد من المنطق، وأنه ـ من ثم ـ مطالب بالدفاع عنه، واعتبار هذا الدفاع دفاعاً مقدّساً، أو تطبيق منطق المؤامرة ـ كما حصل مثلاً ـ على المحاولات الرامية لتجاوز المنهج الأرسطي..

ويبدو أنّ الخطوة التي قام بها الشهيد محمد باقر الصدر في «الأسس المنطقية للاستقراء» كانت بالغة الأهمية لو كتب لها أن تعيش، إلا أنّ المناخ العلمي الديني لم يتجاوب بالقدر الكافي مع هذه الأطروحة في مستوى سياقها بعيداً عن مفردات مضمونها التي تستحق الدرس والنقد العلميين.. حتى أن أجيال مدرسة السيد الصدر أنفسهم لم ينخرطوا بالقدر الكافي في تطوير النظرية على صعدها المختلفة، وأعتقد أنه لو قدّر لمثل هذه المحاولات أن تنمو في المناخ الديني لتركت آثاراً لا يستهان بها على المدى البعيد.

ب ـ تجاوز النزعة الدفاعيّة في التعامل مع موضوعات الفكر الديني، ولا نقصد التخلّي عن الدفاع عن المفاهيم الدينية والعياذ بالله، وإنما فتح خط آخر إلى جانبه أكثر أهمية في عالمنا اليوم، وهو خط إعادة قراءة للدين تحاول تلافي الإشكاليات التي كشفتها الأحداث العملية والفجوات الفكرية معاً، لأن الاقتصار على الانضمام إلى السياق الدفاعي فقط دون الجرأة على نقد الذات سوف يؤدّي ـ كما حصل ـ إلى تراكم العيوب الداخلية دون أن نشعر أو مع استخدامنا معها سياسة التبرير، وهذا ما يدفع على المدى البعيد إلى الاصطدام في نهاية الأمر بكمٍّ هائل من المشكلات يصعب بعد ذلك تلافيه.

إن الفكر الديني اليوم مطالب بتبنّي مشروع إعادة البناء، دون أن يستهلك نفسه في أتون الصراعات الفكرية مع الآخر ضمن سياق دفاعي.

ج ـ تواجه النظرية الدينية في عصرنا الحاضر تحدّياً من نوع آخر أيضاً، ألا وهو تحدّي الواقع، فقد تركت ثورة الإمام الخميني ﷺ تأثيرات كبيرة

يصعب حصرها ببساطة، وكانت واحدة من تلك التأثيرات أنّه أخضع حصيلة النتاج الفكري الإسلامي (الشيعي بالخصوص) لعملية اختبار حادّة، إن العقدين الأخيرين كشفا عن عيوب نتاجنا الفكري القديم على يد الإمام الخميني ﷺ عندما دخلا تحدّي إقامة دولة أو بناء مجتمع تحكمه نظم الإسلام، وقد غدا عددٌ كبير من الفقهاء اليوم على قناعة كاملة بأن مناهج الدرس الديني الفقهي والأصولي و.. لم تعد قادرة على الاستجابة للحوادث والوقائع مما كشف عن عجز بالغ في النظريّة ككل، وقد آمن فريق من الفقهاء الشيعة بأن المشكلات الميدانية لم يكن سببها ذاك التبرير النمطي المسمى: المسلمون لا الإسلام، أو التطبيق لا النظرية.. وحصلوا على قناعة بأن النظرية نفسها ـ بحسب ما توصّل إليه عقل الإنسان ـ تعاني هي الأخرى من مشكلة يجب حلّها، ولا يكفي لتجاوزها اتهام المسلمين أو محاسبة الحالة التطبيقية فحسب، وإن كان لهذين الأمرين دورٌ أكيدٌ لا يصحّ إغفاله إذا أردنا أن نكون منصفين.

د ـ ثمة تحدّي آخر يواجه الفكر الإسلامي يتصل بمصادر المعرفة، إذ تتجاذب تيارات هذا الفكر مصادر ثلاثة هي: العقل، والقلب، والنص، ويبدو أن تيار النص هو الأقوى رغم أنه قد جرى تطعيمه بتيار العقل، وقد أدّت تجربة إيران الشيعية إلى نفوذ تيار القلب والوجدان بشكل كبير نظراً للإرث العرفاني التاريخي لبلاد فارس، لكننا حتى اليوم ما زلنا نجد تشوّشاً في الرؤية إزاء هذا الموضوع، وما زلنا نلاحظ وجود اتجاهات متطرّفة في التعامل مع هذه المصادر الثلاثة، وما لم تحلّ هذه المسألة ولو بالحدّ الأدنى من الحلول فإننا سوف نبقى في دوّامة الصراع الفكري غير المنتج في كثير من الأحيان، ولن نقدر على تقديم نماذج يمكنها الاستمرار فترة زمنية بعيدة.

هذه نبذة مما أراه أهم التحدّيات التي يطالب الفكر الديني بالتعاطي الإيجابي معها.

◈ *يرى البعض بأن هناك نـزعة أرثوذكسية توجه القراءة الرسمية / السائدة للدين، وأن الإبداع الذي قدمته المذاهب في لحظات تأسيسها أصيب*

بالجمود ولم ينم إلاّ تجاه تصعيد النبرة الأيدلوجية؟ ما مدى صحّة هذا القول وهل بالإمكان الحصول على قراءة جديدة للدين ووظائفه؟

❑ إن وجود قراءة أرثوذوكسية للدين هو فيما يبدو واقع حقيقي قائم في مجتمعاتنا، فهناك نزعات احتكار وتمييز، لا يمكن تمريرها بسهولة.

إن أي عملية نهوض تبدأ بوصفها حركة تغيير، ومن ثم يكون في عمقها زخم وحركية عالية، ولهذا تتحقق فيها إبداعات، لكن المشكلة هي إذا ما بلغت هذه الحركة مبلغ تسلّم الأمور أو تحقيق بعض الأهداف الكبيرة فإنها حينئذٍ قد تصاب بالركود اغتراراً بما تمّ إنجازه وخوفاً من زواله، فيظهر منطق التبرير والدفاع عن المنجزات، وينحبس مشروع الإبداع الذي بدأ، وهذه حقيقة.

أمّا فيما يتعلّق بالقراءة الجديدة للدين، وهو الموضوع الذي كان للشيخ محمد مجتهد شبستري دور الريادة فيه في إيران، فيجب ـ فيما أظن ـ أن نزيل عنه الالتباس عبر تحديد هذا المفهوم، وما معنى القراءة؟!

فقد حاول البعض أن يتصوّر أن أيّ اختلاف واقع بين الفقهاء أو المتكلّمين دليل على تعدّد القراءات، فيما فهم البعض الآخر من الأطروحة أنها تستطيل لتشمل تفسير الدين بنوع من التفسير لا ينجرّ إلا إلى الإطاحة بالدين نفسه، ومن ثم تكون الكلمة ملتبسة.

وأعتقد أن كلا الطرفين على صواب بقدر، فإن اختلافات علماء المسلمين لا مجال للمكابرة بادعاء أنها برمّتها اختلافات جزئية، فإذا صحّ أن مناهج التفكير لها دور في ظهور الاختلافات فإن الاختلاف الذي ينبثق عن تعدّد في الأفق المعرفي، وتعدّد في مناهج التفكير، وتعدّد في الأصول الابيستمولوجية.. هو اختلاف يقع في دائرة القراءات المتعدّدة، أما الاختلاف الذي ينبثق عن ضرورات جزئية هنا أو هناك فلا يكشف بطبيعته عن تعدّد في القراءات، وإذا ما كانت هناك أصول يتفق عليها الجميع، فلا يعني ذلك أن قراءتهم للدين واحدة، كما لا يعني اختلافهم في الأصول تعدّداً للقراءات.

في الوقت عينه، يجب أن نحترم القلق المبرر الذي يقول بأن شعار تعدّد القراءات ربما يستغل للإطاحة بالدين نفسه، فللعلماء مثلاً قراءاتهم للطبيعة لكن هذه القراءات يجب أن تبقى ضمن دائرة الإيمان بالوجود الخارجي للطبيعة نفسها.

وعبر هذه الطريقة يمكن الاستجابة لتلك القناعات التي يحملها التياران معاً، ولو في بعضها الأساسي على الأقل.

◈ *حفلت الساحة الشيعية بعدد من المجلات الفكرية التي تنشغل بمطاولة الأسئلة الجديدة والتواصل مع الآخر المختلف.. ثمة نفس جديد يبدو أقل تحسّساً من الآخر وأكثر انفتاحاً على المعارف الإنسانية الحديثة.. كيف تقرأ هذه الجهود؟ وإلى أي مدى يمكن الرهان عليها في تأسيس وعي ديني جديد؟*

❑ يبدو أن هناك نخب بدأت بالتكوّن في مجتمعاتنا الثقافية من شأنها أن تبشر بوعي ديني متجدّد، لكن هذه الشريحة الجديدة تعاني من عدم نقد ذاتها، وانحباسها في دائرة نقدها للتيار التراثي الذي بات يشكل فزّاعة لها أو هاجساً قلّما تستطيع التفكير من دونه مما يجعل نتاجها مشوباً بتجاذبات القلق، تماماً كما هي الملاحظة التي نحملها على الفكر الإسلامي الحديث من أنه مصحوب على الدوام بالغربي سواء في تفاعله معه أو في قلقه منه.

يفترض بالنخب الجديدة أن تبقى على الدوام في حالة نقد لذاتها، وأن تحاول التخلّص من كابوس الاتجاه التراثي لتتمكّن من التفكير بحرية أكثر وموضوعية أكبر بعيداً عن السجالات وحالة التدافع الشديد التي تسود أوساطنا.

من جهة أخرى، ثمة ملاحظة تسجّل على هذه النخب، وهي أنّها تنزع إلى تصفية الدين من الشوائب التي علقت به وتدّعي أنّها تريد إصلاح المفاهيم الدينية، إن همّها يكمن في الدفاع عن مقولات الحرية بأنواعها والتعددية والعلاقة مع الآخر و.. دون أن تلامس القضية الدينية ببعدها الروحي والمعنوي والأخلاقي مما يشعر الآخرين بعدم وجود همّ ديني إلى

جانب الهمّ الثقافي، ومن هنا أعتقد أن هذه النخب مطالبة بالانتباه إلى هذا الأمر وإعادة تنظيم أوراقها بما يجعل المسألة الدينية من أولى اهتمامها لا شعاراً يهدف إلى طرح مقولات أخرى لا أكثر. ولو نقدنا أنفسنا لانتبهنا إلى هذا الواقع، وعلمنا أنه يساعد على تعميق الهوّة بين المثقّف ومجتمعه، إلى جانب أنّه يبعدنا عن هدفنا الأصلي الذي نسعى له.

◈ *إلى اي مدى يمكن القول بتاريخية الفهم الديني؟ اي خضوعه للتغير وفق معطيات من خارج النص الديني؟ وكيف تقوّم الإسهامات الفكرية التي نمت عربياً وفارسياً في هذه الاتجاه؟ وهل لـــها ان تترك اثراً في طبيعة التفكير داخل الحوزات مثلاً؟*

❑ تعرفون أنّ مقولة «الموضوعية المطلقة» كانت من مظاهر غرور عصر الحداثة، وأنّها تلاشت اليوم إلى حدّ بعيد، إذ إن الفهم الإنساني للدين يقوم على علاقة جدلية مع الفهم الإنساني للمحيط المتصل بالدين نفسه بدرجة من درجات الاتصال، وهذا معناه أن التحوّلات التي تطرأ على المعرفة الإنسانية في مجالات الفلسفة والإنسانيات وبدرجة أقلّ العلوم الطبيعية تترك بصماتها واضحةً على الفهم البشري للدين، وهذا ما تؤكّده أيضاً القراءة التاريخية للفكر الديني عموماً.

لكن هذه المقولة ـ على صحّتها ـ توحي بمعطيات سبّبت قلقاً، ويجب تلافيها لكي تشقّ هذه النظرية طريقها إلى نظم التفكير الديني بعد إجراء بعض الإصلاحات أو رفع بعض الالتباسات التي تحوم حولها:

أولاً: توحي النظرية بأن أيّ معطى غير ديني يترك أثراً في المعطى الديني، مما يجعل الترابط بالغ السعة بين المعرفة البشرية والمعرفة الدينية، وهذا الإيحاء خادع أو خاطئ، لأن النظرية ترسم خارطة كلّية لحركة الفكر، ولا تتدخّل في مفردات العلوم، ومن ثم فالتأثيرات المتبادلة تتفاوت في حجمها بين المعطيات الجزئية في ذاك العلم والمعطيات الكلّية، فلا داعي للقلق والارتياب المؤدي إلى إحساس بطلان المعرفة الدينية عندما نجهل عامة

المعارف البشرية برمّتها مع تحوّلاتها، فإن هذا الأمر ـ المعرفة بالعلوم غير الدينية جميعها ـ لا هو بالممكن ولا بالمنطقي.

ثانياً: تقدّم النظرية إيحاء بالإفضاء إلى النسبيّة المعرفية وإن لم تتصل بالنسبيّة الواقعية، لأنك عندما تربط المعرفة بسياقها لا بموضوعها فأنت تجعلها متحوّلة غالباً حتى لو كان الموضوع ثابتاً لا يتغيّر.

ويحتاج الحديث عن هذا الموضوع إلى مجال أوسع أشير إلى اتصاله بحقيقة اليقين، واختلاف فهم ظاهرة اليقين بين العقل الأرسطي والعقل غير الأرسطي، ولعل تحوّلات على هذا الصعيد ستكون كفيلة بإزالة هذا الالتباس باستبعاد استحالة عكس القضية المتيقنة من مكوّنات اليقين نفسه.

ثالثاً: توحي النظرية بعلاقة أحادية بين المعرفة البشرية والدينية تؤثر فيها البشرية على الدوام في المعرفة الدينية، وسبب هذا الإيحاء تصوّر المعرفة الدينية معرفةً نصية نقلية فقط، فإذا فهمنا الدين جماعاً من معطيات العقل والنص والقلب حول الاتصال بالمطلق وتداعي هذا الاتصال لزال بعض الشيء هذا الالتباس، ولبان أن المعرفة الدينية هي الأخرى تؤثّر تأثيراً بالغاً في المعارف البشرية، ومجرّد أنها معرفة دينية لا يعني أنها مؤدلجة خارجة عن السياق العلمي فهذا وهم زائف وقع فيه أكثر من باحث معاصر.

من هنا، يبدو أن تاريخية الفهم أو ما يسمّى في الساحة الإيرانية: تكامل المعرفة الدينية.. ضرورة لإجراء تحوّلات معرفية في الفهم الديني عموماً، إذا ما ساهمنا أكثر في رفع التباساتها من جهة وفي إجراء إصلاحات دورية عليها من جهة ثانية.

ورغم انسياب هذه النظرية في أنماط التفكير الديني الجديد، بيد أنّها تُعامَل بتحفّظ في الوسط الديني عموماً لأسباب عديدة يتحمّل بعضها أنصار النظرية أنفسهم، وحيث دخلت في نطاق جدل دفاعي يصعب الحديث عن سيطرتها في المنظور القريب مالم تحدث تحوّلات، رغم أنها باتت نافذة على صعد متعدّدة.

◈ *هناك توجّه للإفادة من الأجهزة المفهومية الحديثة التي هي نتاج الخبرة ــ التجربة الغربية لقراءة النص الديني.. ما هي دواعي التوجّس من هكذا مشاريع؟*

❑ يرى الاتجاه الرسمي في الدين أنه جهّز نفسه بنظام معقّد ودقيق لفهم النص خصوصاً على الصعيد الشيعي، إن المعركة الإخبارية الأصولية منذ محمد أمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ)، دعمت تيار علم أُصول الفقه بشحنات هائلة القوّة لتحقيق النصر، وقد كان النصر الذي حقّقه الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) بعد قرنين من النزاع كفيلاً بمنح علم الأصول الثقة الكاملة بنفسه مما حرّره من انشدادات الصراع ودفعه لينطلق في نظريته مستغرقاً، فكوّن نظريات ثرّة وهامة في القرنين الأخيرين برزت من بينها نتاجات الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) والشيخ محمد كاظم الخراساني (١٣٢٩هـ) والميرزا محمد حسين النائيني (١٣٥٥هـ) و..

وقد لعب هذا الوضع ـ إلى جانب المناهج الدراسية ـ دوراً في الإيحاء بأنه لا يوجد منهج آخر في فهم النص والتعامل معه، وعزّز ذلك شعوراً بنوعٍ من النرجسية نظراً للتطوّرات الكبيرة التي طرأت على هذا العلم الذي تحوّل إلى علم منهج البحث الديني عموماً بسبب تراجع الدرس الكلامي والفلسفي و.. إلى ما قبل الطباطبائي والخميني رحمهما الله.

لكن تطوّرات الدرس الأصولي لم ترافقها تطوّرات تحوّلية في الدرس الفقهي، ولهذا وجدنا أن العلماء الذين ساهموا في إجراء إصلاحات في علم أصول الفقه لم تحدث تغيّرات أساسية في نتائجهم الفقهية كالسيد محمد باقر الصدر والسيد عبدالأعلى السبزواري و.. مما جعل تطوّر الدرس الأصولي نوعاً من النمو الداخلي، وعزّز القناعة الميدانية بأن تطور علم الأصول لا يمَسّ الدرس الفقهي بشكل جاد ومميّز، ولهذا لم يألف العلماء تحوّلات في الفقه نتيجة تحوّلات في الأصول رغم أن العلاق الطبيعية تتطلّب نوعاً من التناسب.

وهذه هي إحدى زوايا النظر إلى مناهج قراءة النص الجديدة لدى علماء الأصول، إنّ الإرث التاريخي لعلم الأصول كونه أحد العلوم الإسلامية القليلة التي ولدت قبل عصر الترجمات مما يعطيه ميزة وخاصية، والتطوّر المذهل له في القرون الأخيرة مما منحه نوعاً من النرجسية، وهو تطوّر يجب أن نثني عليه رغم كلّ الملاحظات المثارة، والسكونية الفقهية تقريباً رغم حراك علم الأصول.. كلّ ذلك دفع مدرسة علم الأصول إلى التحفظ على هذه المناهج وذلك:

أولاً: إن بعضها يزيل البنية التحتية لما يسمّى مباحث الألفاظ من علم الأصول كونه يعلن موت المؤلّف وعبثية السعي وراء المقصود النهائي، وهذا ما يؤدي إلى فقدان مباحث الألفاظ الأصولية المبرّر والشرعية، كونها تقوم على محاولة اكتشاف ما يسمّيه علم الأصول: المراد الجدّي للمتكلم.

إن نظريات جديدة كهذه النظريات من شأنها أن تثير الهلع في الوسط الأصولي نظراً لعمق التغييرات التي تتركها داخل علم الأصول.

ثانياً: إن جملة مفاهيم رئيسية في مناهج قراءة النص الأخيرة تقوم على تاريخانية النص، وتسعى على الدوام لربطه بالواقع التاريخي المحيط، ورغم أن علم الأصول ومن قبله التفسير وعلوم القرآن قد أقرّا بهذه الحقيقة غير أن درجة تفعيلها في البحث الفقهي بقيت محدودة بما لا مجال لتفصيله هنا، وإذا أسهبنا في استخدام المنطق التاريخاني فسوف تتغيّر نتائج بالغة وحادّة في الفقه وعلى نطاق كبير وحسّاس، الأمر الذي يمزّق حالة السكون التي انتابت الدرس الفقهي رغم تطوّرات علم الأصول كما ألمحنا إليه، مما يثير القلق لدى التيار المدرسي، سيما وأن أنصار التاريخانية المعاصرين لم يقدّموا حتى الساعة ضوابط يمكن الاحتكام إليها لتحديد النصوص ذات الدلالات الثابتة وتلك المتحركة، الأمر الذي يجعل التشريعات كلّها في معرض الخطر ومثار القلق.

إنّ السبيل الأنسب في المرحلة الراهنة هو أن تستوعب الدراسات الأصولية اليوم تطوّرات قراءة النص الأخرى ولو كان التعاطي نقدياً في

البداية، وبمرور الأيام ستحصل حالة تلقيح تدريجيّة ربما يتلافى فيها بعض مبررات القلق والإقصاء.

◈ *أيهما يستدعي الآخر: تجديد فهم الدين أم تجديد فهم التاريخ؟ هل نملك أن نقرأ النص الديني أفضل من السابقين؟*

❑ النص كائن متعدّد الأضلاع والزوايا، وليس موجوداً بسيطاً، وإذا أقرّينا بهذه الحقيقة، لم نستطع أن نملك جواباً واحداً للسؤال، لأن بعض زوايا النص لا يمكن إنكار أن المعاصر لعصر النص أو القريب أقدر على التماسها من غيره، كما أن بعض زواياه الأخرى لا يمكن إنكار أن المتأخرين الذين مارسوا عمقاً مضمونياً بالغاً أقدر على فهمه من الماضين، فالموضوع مفتوح، والمهم الإقرار بأن دراسة النص بمعزل عن تجربة الآخرين مكابرة، كما أن دراسته على نحو الاتّباع لهم لا الإبداع مقابلهم تكرير للزمن لا فائدة منه.

◈ *لو شئنا الوقوف على اتجاهات التفكير الجديد في إيران، كيف يمكن لنا أن نوجزها؟*

❑ ربما يمكننا إيجاز اتجاهات التفكير الديني في إيران على الشكل التالي، وفقاً لمناهج البحث العلمي:

١ ــ **الاتجاه التراثي القديم**: وهو الاتجاه الذي يعتقد بالآليات الموروثة في علم الكلام وأصول الفقه، ويحافظ على الشكل عينه لحركة الفكر وهو الشكل الأقرب إلى البيضاوي، وهو الشكل الذي تدور فيه بيد أنك تشعر أحياناً بشيء من التقدّم والاختلاف، وهناك مرجعيات دينية في إيران تتبنّى هذا الاتجاه يناصرها في ذلك تيار لا يستهان به داخل الحوزات العلمية سيما في قم ومشهد، ومن رحم هذا الاتجاه يولد اتجاهان:

أحدهما يناهض مشروع إقامة دولة دينية معلّقاً ذلك على خروج الإمام المهدي «عج»

وثانيهما يناهض أي مشروع إعادة نظر في الموروث المذهبي العقائدي ويقود ما يسمى: المواجهة العقائدية.

٢ ـــ **الاتجاه التراثي الجديد:** وهو اتجاه ينفتح على أكثر من ميدان عصري، فيؤمن مثلاً بتطوير لغة الفقه والأصول والفلسفة، كما ويؤمن ببعض التعديلات الطفيفة في المعطيات الدينية، ويعتقد بضرورة إخراج الموروث الفكري بحلّة جديدة، ويقود مؤسّسات لإحياء التراث و.. ويقف أيضاً خلف هذا الاتجاه شخصيات بارزة في الحوزة العلمية بعضهم من مراجع التقليد، ويمكن لنا ذكر أسماء الشيخ ناصر الشيرازي والسيد محمود الهاشمي الشاهرودي، والشيخ باقر الإيرواني، والشيخ حسن الجواهري، والشيخ مصباح اليزدي إلى حدّ معين، وآخرين.

٣ ـــ **ويلتقي هذا الاتجاه مع اتجاه ثالث يتواشج معه**، كما ويختلف أحياناً عنه وهو الاتجاه الثوري السياسي الذي يتزعمه مرشد الجمهورية الإسلامية آية الله السيد علي الخامنئي ﴿حفظه الله﴾، ويتقدّم الاتجاه الثوري بعض الخطوات في رؤيته للفكر الديني رغم أنه يلتقي أحياناً في بعض المقولات حتى مع التيار الأوّل التراثي.

ويمتاز الاتجاه الثوري بقراءة سياسية اجتماعية للدين، كما ويواكب تطوّرات الحياة السياسية أكثر من غيره، وهو مهتمّ جداً بتطوير النظرية الفقهية بما يخدم حاجات الدولة الإسلامية، ولهذا نجده يسعى من جهة لتطوير المفاهيم الفقهية بشكل ملحوظ تحت مظلّة المفهوم الخمينوي القائل بانصهار الفقه الإسلامي في مشروع إقامة دولة دينية، ونجد في سياق هذا الاتجاه تطوّرات ملحوظة لفقه المصلحة، وفقه الدولة وفقه المجتمع على السواء، ونجد هنا أيضاً أسماء آية الله إمامي كاشاني في دراساته لفقه الضرائب، وآية الله التسخيري، وآية الله الشاهرودي، وآية الله الجيلاني وآية الله محسن الخرازي و..

كما يسعى هذا الاتجاه من ناحية أخرى لتقديم خطاب دفاعي عن الإسلام أكثر عقلانيةً من بقية الاتجاهات، والسبب أنه الاتجاه الذي كان معنياً أكثر من غيره بمطاولة آخر منجزات الفكر الغربي من زاوية دفاعية كونه

اهتم بنتاجات سروش وملكيان وشبستري وكديفر و.. ويمكن لنا ذكر أسماء الشيخ صادق لاريجاني، والدكتور محمد جواد لاريجاني، والدكتور عبدالله نصري، والشيخ مصباح اليزدي، والشيخ علي أكبر رشاد، والشيخ أحمد الواعظي، والدكتور يحيى يثربي و..

إنني أعتقد بأن هذا الاتجاه الأخير خدم بما لا يجدر بنا إنكاره تحت اعتبارات سياسية حركة تحرير الفكر الإسلامي، فمن جهة أعطى الصدارة للتفكير الفلسفي في العقل الشيعي مستمداً من الإمام الخميني والعلامة الطباطبائي ينابيعه الأصلية، ومن جهة أخرى خرج عن السياج الحرفي الموصد لفقه النص وطوّر فقه المصلحة والفقه السياسي العام بشكل ملحوظ رغم كلّ الإشكاليات التي ما تزال عالقة.

لكن تعقيدات الوضع السياسي في إيران أخيراً ربما تكون مسؤولة عن بعض التحفّظ الذي أصاب هذا الاتجاه خوفاً من الاندفاع الزائد عن الحدّ الطبيعي.

٤ ـ الاتجاه التجديدي الذي انطلق من داخل آليات الفكر المدرسي، وقد اهتمّ هذا الاتجاه بإجراء تعديلات جوهرية على بنى الاجتهاد الفقهي، برز من روّاده المعاصرين السيد محمد جواد الموسوي الاصفهاني الذي أطاح بنظرية خبر الواحد في دراساته، كما وبرز الصادقي الطهراني الذي كانت له قراءات خاصة ومميزة للفقه يقول فيها: إنه أكْثَرَ من الاعتماد على النص القرآني..

ويمكن القول بأن هذا الاتجاه يركزّ في المرحلة الحالية على تنحية بعض المقولات النافذة في الاجتهاد الفقهي ويقف على رأس تلك المقولات كل من الإجماع، والشهرة، والسيرة المتشرعية، ومن ثم ـ وبدرجة تالية وأقل ـ نظرية خبر الواحد.

كما ويبرز ضمن هذا الاتجاه المدرسة التفكيكية (الخراسانية) التي يتزعّمها الأستاذ الحكيمي حيث تفصل بين مناهج الفكر الثلاثة العقل والقلب

والنص بما يترك آثاراً فكرية حادّة على النتاج المعرفي عموماً.

٥ ــ الاتجاه التجديدي الذي انطلق من خارج آليات الفكر المدرسي، واستعان بنتاج خارج سياق المورث الإسلامي السائد، وبإمكاني ذكر عينات سريعاً:

أ ـ تجربة السيد محمد حسين مدرسي الطباطبائي حيث اهتم بدراسة الفكر الديني وفق مناهج البحث التاريخي، وبرز له نتاج حول علم الفقه وآخر حول علم الكلام عند الشيعة.

ب ـ تجربة الدكتور عبدالكريم سروش التي شِيدت على فلسفة العلوم المعاصرة، وحاول فيها قراءة الأوضاع المعرفية للفكر الديني من زاوية ما يسمى «خارج الدين»، ويمثل فكر سروش جماعاً من الاتجاهات الفكرية الغربية الحديثة في فلسفة العلوم و.. والاتجاه العرفاني الصوفي الذي يستمدّ جذوره من العمق التاريخي الإيراني مع مولوي وحافظ وسعدي و..

ج ـ تجربة الشيخ محمد مجتهد شبستري التي حاول فيها خلع سمة القداسة عن العلوم الدينية واعتبارها فهماً بشرياً، وقد طرح شبستري في إيران فكرة علم الكلام الجديد إلى جانب الدكتور سروش، داعياً إلى إعادة تكوين فهمنا الكلامي انسجاماً مع تطورات الفهم الإنساني ككل، لأن فهم الدين لا يمكن أن يكون داخل بوتقة خاصة إسلامية أو غيرها وإنما من جُماع ما هو نتاج داخلي ونتاج من الخارج أيضاً. وقد أخذت أطروحة علم الكلام الجديد حيّزاً كبيراً من اهتمام الباحثين والعلماء الإيرانيين، وانعقدت أكثر من ندوة ولقاء هام حول هذا الموضوع، ساهم فيها الشيخ جوادي آملي والدكتور أبو القاسم فنائي وغيرهما.

كما كانت لشبستري مساهمات تستحق الدرس جدّاً حول القراءة الرسمية والقراءات المتعدّدة للدين، وكذلك حول الحرية وحقوق الإنسان لا مجال لاستعراضها في هذه العجالة.

د ـ تجربة الدكتور مصطفى ملكيان التي تقوم على أمرين أساسيين إلى

جانب أمور أخرى:

١ ـ يقول ملكيان: إن الدين ولد ليكون ذا هدف روحي ونفسي، أي يجب التماس الأبعاد النفسية والطمأنينة من الدين، ومن ثم يجب البحث عن الدين في زوايا الروح والنفس لا في زوايا العقل والمعتقدات فحسب، وبذلك نجد ملكيان ينضمّ بعض الشيء إلى التيار الإيماني في الفكر الديني الذي يركّز على التجربة الدينية أكثر من تركيزه على الطرف الذي تبنى معه هذه التجربة.

٢ ـ ينادي ملكيان بمشروع فلسفة الدين، وهي الفلسفة التي تعنى بقراءة الدين من الخارج، وعلى أساس هذه الفلسفة يطرح مقولته في فلسفة الفقه والتي ناصره فيها بعض الباحثين من الحوزة نفسها كالشيخ مهدي المهريزي، وهذه القراءة للدين تساعد على اكتشاف مواقع الخلل في فهمه من زاوية محايدة، وتسعى لالتماس العلاقة بين الأفكار الدينية دون أدلجة أو تزييف، وقد كان الاهتمام بفلسفة الدين كبيراً في إيران ساهم فيه كثيرون نظرياً وعملياً كسروش وفنائي وغيرهما.

إن جهود الاتجاه التجديدي الأخير في إيران قيّمة للغاية، فقد بعثت حراكاً ربما لم يسبق له مثيل في تاريخ إيران المعاصر عدا ثورة الإمام الخميني وأحداث الحركة الدستورية على الصعد الفكرية والثقافية، وقد نتج عن هذا الحراك زخم معرفي ديني هائل من الضروري قراءته بعمق وتأنّي، لا بحماس أو عصبية أو انفعال، والاستفادة منه بوصفه تجربة ناضجة إلى حدّ جيّد.

◈ ***علم المقاصد أو مقاصد الشريعة.. واحدة من مناطق التجديد المقترحة.. كيف انتهت الجهود في هذا الجانب؟ هل يمكن القول بأن التهميش كان نصيبها ضمن دائرة التفكير الشيعي، إذا ما قارناها بالمتوافر من إسهامات أهل السنّة؟***

❑ ربما يمكننا القول بأنّ الفقه الشيعي قد دخل في العقود الأخيرة دائرة فقه المصلحة، ليحصل نوع من الإنزياح عن الأرضية الصلبة لفقه النص،

ولا نقصد بذلك تخلي هذا الفقه عن النص، بل إيلائه أهميةً مضاعفة للمصلحة التي تحوّلت إلى ركن أساسي في تشريعات بالغة الكثرة، وثمة نص هام جداً برأيي للشيخ علي أكبر هاشمي رفسنجاني يصرّح فيه بأن عدداً لا يستهان به من التشريعات بات يقوم اليوم في إيران على المصلحة.

إن دخول الفقه الشيعي نظرية المصلحة، يشكل ـ فيما يبدو ـ خطوة نحو بلورة فهم مقاصدي للشريعة، ومن ثم تجاوز الأطر الحرفية في فهم النص كما تكشفه ـ أيضاً ـ رسالة الإمام الخميني ﷺ إلى آية الله قديري.

وفي التراث الفقهي الشيعي بعض التلميحات التي يمكنها أن تكوّن أرضية مناسبة لبلورة فقه مقاصدي يتناسب وأصول المذهب الشيعي لا مجال لاستعراضها هنا.

لكن مع ذلك، بإمكاننا القول بأنه ما زالت تفصلنا عن الفقه المقاصدي مراحل ومسافات، ولم تتبلور حتى اليوم كينونة لهذا الفقه، لأسباب كثيرة ليس هناك مجال لذكرها، إن بقايا التراث الإخباري من جهة، ودخول المنهج الفلسفي الدقيق مجال علم أصول الفقه من جهة ثانية، وانتماء الفقه المقاصدي إلى المذهب السنّي (الشاطبي ـ الفاسي ـ ابن عاشور) مما يجعل اقتباسه عرضةً للنقد المنطلق من حفظ الخصوصيات من جهة ثالثة، وانشغال المقاصديين من فقهاء الشيعة المعاصرين بالتطبيق وعزوفهم عن وضع نظرية تضبط التطبيقات بما يزيل قلق التراثيّين في الفقه الشيعي من جهة رابعة و.. ووجود بعض العوائق الفكرية داخل الأصول الشيعي يتوهّم علاقتها بنظريّة المقاصد كالقياس والاستحسان من جهة خامسة و.. ذلك كله وغيره ساهم في انحسار المشروع المقاصدي في الوسط الشيعي ولذلك لا نجد دعوات له، وإن كانت تطبيقاته موجودة تحت مسمّيات مختلفة كما أشرنا إلى أنموذج فقه المصلحة.

◈ *برأيك هل هناك مساحة من الحرية المعرفيّة للاشتغال الفكري داخل الحوزات الدينية؟ أعني مساحة للاختلاف والتباين عن الاتجاه المدرسي؟ هل*

تسمح أجواء الحوزة بإنتاج ذوات ناقدة لتصوراتها الدينية؟ ماذا عن الأصوات المختلفة في اتجاهاتها الفكرية؟ ألا تواجه نوعاً من التهميش أو التعتيم أو ربما القمع ضمن الدوائر الدينية؟ هل حقاً هنالك فسحة للاختلاف والحوار واحترام رأي الآخر؟

❑ حرية الرأي موجودة في الحوزات الدينية ما لم يمسّ الإنسان المسلّمات والأصول، فإذا بلغها صار هناك تقريع وحصار و.. ضدّه، خصوصاً إذا كان الفاعل لذلك من الحوزة نفسها، لكن هذا لا يعني القتل أو.. إلا في حالات قليلة جداً تدخل في سياق سياسي لا في نطاق حوزوي، وإلا فإن الكتب المسموح بها في إيران مثلاً أكثر من أن تحصى رغم أن فيها ما يخالف الأصول والمسلّمات، ومجرّد وجود نقد لها إنما يعبّر عن حالة صحية لا يجدر رفضها، ما لم يبلغ حدّ الحصار والإقصاء والضغط.

◈ *«الحرية».. «حقوق المرأة».. «حقوق الإنسان».. «التعددية الدينية».. وعدد آخر من القضايا التي دفعت بها تطوّرات الحياة إلى دائرة الجدل الديني.. كيف تجد صدى هذه العناوين ضمن الحوزة الدينية؟*

❑ إذا أردنا أن نحلّل بإنصاف هذه القضية، فيجب أن نقرّ بأنّ هناك شريحتين في الحوزة العلمية، شريحة فتحت صدرها لكل هذه الموضوعات وأولتها العناية الكاملة منذ مطهري والصدر ومغنية و.. وخرجت بآراء وتصوّرات متعدّدة ومتنوّعة مهما كان موقفنا من صحة هذه الآراء، لكنها على أي حال رحبّت بكل المستجدات الفكرية وأعطت موقفاً منها، بعضه كان دفاعياً، وبعضه كان بنيوياً، وهذا الواقع موجود في الحوزات اليوم، إذ ثمة تيار كبير جداً يعنى بهذه الاهتمامات والهموم ويقضي عمره في بحثها ودراستها ومعالجتها ضمن تصوّرات متعددة.

وثمة إلى جانب هذه الشريحة شريحة أخرى لا تنسجم ولا تتفاعل أساساً مع كلّ هذه العناوين، ولا ترغب بتاتاً بفتح هذه الملفات، بل تميل إلى قمعها اجتماعياً وتجيب عنها بأجوبة مختصرة لا تعدو أن تكون مواقف

مبتسرة.

وبين الخطّين توجهات، لكن التيار الثاني ما يزال قابضاً على أكثر من موقع وسلطة، يخيف بحركته الدينية فئات عديدة في الحوزة رغم أن اتجاه التفاعل مع هذه المقولات ربما تكون بيده عناصر قوّة كبيرة، إلا أن تفرّق تيار النهضة في الحوزة وعدم التفافه حول ذاته وعدم وجود تنسيق وتفاهم بين أطرافه وتياراته، كما وعدم وجود مرجعيات مستقطبة في صفوفه.. أدّى ويؤدّي إلى تبدّد جهود وهدر طاقات.

◈ *ألا تعتقد بأن الخطاب الديني السائد داخل كل طائفة يمضي في صياغة خطابه واستراتيجياته إلى نفي الآخر وإعادة إنتاج صورته بنحو مشوّه؟*

❑ إنني أوافق على وجود حالة من الردّة والنكوص في بعض أوجه الخطاب الديني السائد على خلاف ما كان متوقّعاً من استمرار التنامي العقلاني للخطاب الديني، ولهذا وجدنا نوعاً من الانكماش في حركة التحرير الديني.

ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى مجموعة عوامل ربما يكون أهمها:

أ ـ الوقوع في بعض الإخفاقات الاجتماعية والسياسية، إذ عادةً ما يعقب هذا النوع من الإخفاقات ظهور تيارات انطوائية ذات نزعة حادّة ترتدّ إلى الماضي في تفكيرها، لأنه يعيد إليها إحساس الذات في مواقع عزّتها وكرامتها، سيما وأن الماضي تخلع عليه عادة أثواب العظمة وتتمّ أسطرته..

وعندما تزداد هذه الإخفاقات تتنامى التيارات النكوصية، وتحصل حالة من الردّة في المجتمع ككل، سيما وأن بعض التيارات الدينية الكلاسيكية كانت تقف موقف المتحفّظ ـ على الأقل ـ من خطوات التحديث الأولى، فإذا ما حصلت إخفاقات فإن شرعيتها تأخذ بالعودة تلقائياً لتعيد استلام الأمور، ولهذا لاحظنا محاولات حثيثة لتعويم أنماط فكرية كنا نفترض أنها بدأت تموت إلى الأبد.

ب ـ ثمة حساسيّة خاصة يعيشها المناخ الديني يجب علينا أن نكون

واعين بها، وإلا اصطدمنا بواقع مرير، إن محاولات الاعتراف بالآخر في الوسط الديني أفرطت بعض الشيء على الصعيد الميداني، أي أن عمليات الاعتراف والاستحضار للآخر ظهرت في أشكال تبدو في مناخ ديني عالم ثالثي معوجّة ومثيرة للقلق، وعندما تظهر حالة التحفّظ يشعر التيار النهضوي بأزمة، فترتدّ عليه هروباً إلى الأمام: قلقاً من سيطرة التيار الآخر عليه، وهذا الهروب العجول إلى الأمام هو ما يرتدّ مزيداً من الارتكاس في التيار الديني المتحفّظ، فتتسع الهوّة، لكن هذا الاتساع يكون ـ دينياً ـ على حساب التيار النهضوي، لأن الهروب إلى الإمام يؤدّي به أحياناً إلى حالة إفراط، تضعه في موضع الغربة عن الساحة الدينية، فتُعْجِزُه عن أن يمارس دوراً تغييراً بحكم الانفصال الذي حصل والقطيعة التي وقعت، وهذا ما يجعلنا نرى من الخارج أن الخطاب الديني آخذ في نفي الآخر كردّ فعل سلبي على رفض محاولات النهضة والتطوير في الداخل، ولعلّ هذا هو الذي حصل فعلاً في أكثر من واقع إسلامي نعيشه.

ج ـ واستكمالاً للنقطة السالفة نؤكّد أن التيار الديني الرسمي، ولكي يعزّز خصوصيته المقارنة لنفي الآخر يعيد استحضار كلّ المقولات ـ حتى الميتة ـ ذات الخصوصية، ولهذا يجب علينا أن نترقّب مزيداً من الاستغراق في الدوائر المذهبية المغلقة وإحياء سلسلة مفاهيم ومقولات لم يكن يفكّر بها بشكل مستديم حتى من أحياها، ولهذا يعاد طباعة كتب خاصة وتحقيقها ونشرها وتداولها.

ويعزّز هذه الحالة السياق السجالي التاريخي مع الآخر، وهو سياق من شأنه أن يمدّ تيار النكوص بزخم تراثي هائل وصورة بشعة للغاية عن الآخر، فإذا ما أُريد إنهاضها فإنها لن تنتج سوى مزيداً من النفي والإقصاء والقطيعة.

◈ *كيف يمكن لنا أن ندفع بمفهوم التقريب بين المذاهب إلى مستوى الإمكان في مستواه المعرفي؟ لماذا تتوقّف الجهود عند حدود التقريب في صورته*

الاجتماعية والسياسية؟ أين هي المساهمات الجادّة في تأطير مساحة الاختلاف المعرفي ومعالجتها؟ وهل باستطاعتها التحرّر من الموقف الأيدلوجي في مواجهة سلطة التراث والتحرّر من رواسب التاريخ بنـــزاعاته الطائفية؟

❑ لعله صار من الضروري إعادة قراءة موضوع التقريب بروح نقدية للتجربة منذ محاولات القمي وشلتوت والأمين والبروجردي و.. إلى يومنا هذا، بإمكاني ـ عجالةً ـ أن استعرض عدّة ملاحظات على تجربة التقريب ربما تكون محاولة لإعادة صياغة مفهوم جديد في هذا المجال:

الملاحظة الأولى: ثمة دعوات لإقفال ملف الخلاف المذهبي، وهي دعوات تتصوّر أن هذه الخطوة هي السبيل لتحقيق التقريب، إلا أن الواقع يثقل كاهلنا بشواهد تعاكس هذا الأمر، فكل شواهد التاريخ الديني ـ حتى في الغرب ـ تؤكّد أن إقفال ملفّات الخلاف الدينية والمذهبية طرح عقيم لم يجن ثماراً على أرض الواقع، ومن هنا أعتقد أن المطلوب إعادة رسم المناهج المعرفية للخلاف، أي آليات الاختلاف معرفياً وأخلاقياً، لأن أي مادّة يمكن أن تتحوّل عند الاختلاف بها إلى سبب للفشل والدمار، فالمشكلة ليست دائماً في مادة الاختلاف بقدر ما هي في آلياته ومبادئه، فطالما بقيت العقلية الدوغمائية ونزعات الإطلاق.. سائدة طالما استطاعت أن تعيد تكوين أي مادّة يختلف حولها إلى عنصر معيق للتنمية في المجتمع عموماً، وهذا ما يتطلّب إعادة تكوين نظم التفكير التي تلامس موضوع الحوار والخلاف قبل الحديث عن تلك المواد التي نريد أن نختلف فيها، وإذا بقينا في دائرة إقفال الملفات فلن ندور إلا في دائرة مغلقة.

الملاحظة الثانية: إن أُطروحة التقريب أو الوحدة دخلت تاريخياً في السياق السياسي حتى عند أصحابها، فقد كان الصراع العربي الإسرائيلي عاملاً أساسياً في دفع المسلمين للتفكير بإعادة تنظيم أوضاعهم بما يخدم مصالحهم في هذا الصراع، ومن هنا لاحظنا أن الخطاب السياسي والحسّ

الدفاعي كانا أهمّ العناصر المحرّكة لمشروع التقريب.

والإشكالية التي تحكم هذا المنطلق ـ على صحّته ـ تتلخّص في أن المناخ السياسي ليس مناخاً مستقراً قادراً على حل خلافات بالغة العمق في الاجتماع الإسلامي على مرّ التاريخ، لأن الحلول التي تنجم عن المصالح السياسية حلول مؤقتة، فإذا ما تحوّلت الأوضاع فإن رصيداً كافياً لمشروع التقريب لن يبقى له من وجود، وهذا معناه أن الخلاف المذهبي يجب حله من الأفق المعرفي والاجتماعي قبل مداولته في السياق السياسي، لأن هذين البعدين أكثر عمقاً في حلّ المشكلات من الإطار السياسي الذي ما يلبث أن يتوارى خلف الأفق عند أيّ صدمة داخلية.

الملاحظة الثالثة: إن إدخال مشروع التقريب في السياق السياسي أدّى ويؤدّي إلى حالة ازدواجية، جعلت أصحاب التقريب وحدويين في علاقاتهم العامّة، وطائفيين عندما يرجعون إلى بني جلدتهم، وهذه الازدواجية تجعلنا قلقين جداً على سلامة مشروع التقريب، لأنه سوف يغدو مشروعاً أقرب إلى روح النفاق منه إلى الروح الجادّة والمخلصة.

الملاحظة الرابعة: واحدة من إشكاليات مشروع التقريب أن أصحابه دخلوه بهدف تحقيق مصالح مذاهبهم، وهذا معناه أنّ فكرة التقريب غدت بنفسها فكرة مذهبية، ومن ثم ولد في باطنها نقيضها التام، إن المفترض في هذا المشروع أن ينطلق من الزاوية التي تجمع الأطراف لا التي تفصلهم، ومن ثم ليس مفترضاً أن يكون هدف الشيعي من المشروع أن يعترف به الأزهر، ولا هدف السنّي منه أن يتوقّف سبّ الصحابة.. وإلا فإن المشروع سيولد ميتاً كما حصل في مجالات عديدة.

إنّ مشروع التقريب يجب أن ينظر إلى الواقع والمستقبل لا إلى الماضي، ومن ثم يفترض به أن يتحرّر من سلطة التراث وإلا عدنا إلى الكرّة نفسها، لكن لا بمعنى التنازل عن المعتقدات بل بمعنى الفراغ عن الشرعية ذاتها في المناخ المذهبي الداخلي.

الملحق الثالث

الوسطية الشيعية وأسئلة الإصلاح الداخلي..
ما حقيقة «مؤتمر الاعتدال الشيعي»؟!
نصّ الحوار مع صحيفة الوقت البحرينية[1]

ـ الحلقة الأولى ـ

يستولي على المتلقي ــ معذوراً ــ قدَر من التوجّس بإزاء المصطلحات والمفاهيم الاصطفافية، وفي حين تضطرّ المقاربة الثقافية إلى اجتراح مداخل تفسيرية لفهم الموضوعات والأحداث، فإنها تكون معرّضة للتضليل وإيقاع الاشتباه عندما تعوّل، أو تلتبس، بذلك النوع من المصطلحات والمفاهيم. من ناحية أخرى، تظلّ أجهزة المعرفة والتحليل مُساقة كرهاً إلى اعتماد مفاهيمها ومصطلحاتها الخاصة، وهي تجاري امتحان الاصطفاف والتجزيء بتشذيب مفاهيمها ومصطلحاتها وتقويمها من أيّ ملاقاةٍ أو منافاةٍ غير موضوعية، ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً.

«الوسطية الشيعية» كما يعالجها الباحث اللبناني حيدر حب الله هي مثال ماثل على ذلك. كتبَ حب الله، رئيس تحرير «نصوص معاصرة»،

(1) أجرى هذا الحوار مع المؤلّف الأستاذ نادر المتروك، ونشر على حلقتين في العدد: ٥، ١٢ من صحيفة الوقت البحرينية، تاريخ ١٠، ١٧/٣/٢٠٠٦م.

استهلاليتين في العدد الثالث والرابع من المجلّة، تطرق فيهما إلى موضوع الوسطية الشيعية، منادياً بعقد مؤتمرٍ للاعتدال الشيعي؛ يكون سبيلاً لتجميع القوى الوسطية الشيعية وتقوية روابطها. وحول ذلك يدور معه هذا الحوار.

◈ *ما هي فكرة «مؤتمر الاعتدال الشيعي»، وفكرة «حركة الإصلاح الشيعي»، كما طرحتموها في مجلّة «نصوص معاصرة»؟ هل لكم أن توجزوها لنا؟*

❑ بعبارة مختصرة جداً، تقوم الفكرة الأولى على أن هناك داخل التيارات الشيعية فريق الصقور المتطرّف وفريق الحمائم المعتدل، وأن الفريق الأول أقرب إلى الهيمنة على كل تيار من التيارات، والدعوة تقوم على الفريق الثاني، لكي يتلاقى ويجتمع كي يكون له دورٌ في التقريب في الفئات المختلفة، من جهة، ودور في تقوية نفوذه داخل جماعته من جهةٍ أخرى، ليغلب صوتُ الاعتدال صوتَ التطرّف، ونصل إلى الحدّ الأدنى من التوافق والتهدئة والحلحلة لهذا الواقع المتشابك المعقّد.

من هنا، جاء اقتراح عقد لقاء مصغّر أو موسّع لهذه الجماعة المعتدلة التي تمتاز باستعدادها لسماع الآخر، وتطالب الورقة بتقديم كلّ طرف تنازلاً ـ ولو شكلياً ـ يرضي الطرف الآخر، وينفّس احتقانه، في خطوةٍ تبدو أولية لرسم معالم توافق.

ولا تدعو الورقة لوجهة نظر واحدة، ولا لحلّ الخلافات، ولا للحوار العقدي والفقهي في الموضوعات المختلف عليها، بل تطالب بالحوار لبناء نظام يرسم العلاقة بين الأطراف لوضع حلّ للحالة القائمة، إن مجرّد التلاقي الدوري هذا مع إيجاد أبسط أنواع التنسيق، ولو خارج الموضوعات المختلف عليها، يخلق قوّة ردع تبعد الأجواء عن التصادم، تماماً كما هي الحال في الحياة السياسية، إن وجود مؤسسة محايدة ـ إن صحّ التعبير ـ تجمع الأطراف ومصالح مشتركة متداخلة تربطهم، ولو كانت من ضمن المتّفق عليه، يشكّل ضمانةً لعدم وقوع مزيدٍ من التصادمات، أي أنه صمّام أمان يمكن تفجير

الاحتقان داخله، بدل إطلاقه في الهواء.

حركة الإصلاح الشيعي

أما فكرة «حركة الإصلاح الشيعي» فكانت تنبني على أن الجماعات أو الشخصيات الداعية إلى الإصلاح الفكري والاجتماعي في الحياة الشيعيّة، تبدو رذاذاً متفرّقاً لا يجتمع ليكون سيلاً جارفاً، من هنا تقوم الورقة على ضرورة لقاء يجمع رموز المشروع الإصلاحي الشيعي بأبعاده، وأطيافه وألوانه، لوضع برنامج مركّز للعمل، وخلق جبهة عتيدة تستطيع الوقوف تياراً شامخاً في وجه الأحداث، وإلاّ فإن هذه الرموز أو الفئات الصغيرة سوف تبقى تحت رحمة الاستفراد الذي يمارسه الطرف الآخر أحياناً، من هنا الحاجة لتعاونٍ ودعم، بل للانطلاق في مشاريع إعلامية جادة تربط الحركة بعموم الناس، لذا اقترحت الورقة إنشاء صحف يومية محلية أو.. وكذا فضائية شيعية تعبّر عن وجهة نظرها، الأمر الذي ما زلنا نفتقده حتى الساعة في ظل جوّ الرتابة في الخطاب الإعلامي الثقافي الديني.

شواهد من الإقصاء والتخوين

◈ *بدأتَ طرْح مشروع «مؤتمر الاعتدال الشيعي» بفرضية، أو زعم، مفاده أنّ الاختلاف داخل الوسط الشيعي آخذ في التحوّل إلى الإقصاء والتخوين، واعتبرتَ ذلك حقيقة مشهودة. وقد لحظتُ أنك استخدمتَ عبارات شديدة المعنى في توصيف هذه «الحقيقة» المفترضة، إلاّ أنك كنتَ عمومياً في خطابك وبالغ الحدّة. هل يمكن إيراد بعض الشواهد «الكبرى» التي تؤكد حقيقة هذا المشهد من ناحية، وتثبت خطورته ــ التي تتطلب مؤتمراً عاجلاً ــ من ناحية أخرى؟*

❑ كي أستحضر جملة شواهد على ظواهر النفي والإقصاء، لابد لي من أن أقرّ بأن هذا الادعاء يقبع خارج إطار البداهة، فيما أفترض أن أيّ متابع

للحياة الثقافية الشيعية يدرك بوضوح مدى حدّة المواجهة وعمق الشرخ، بماذا نفسّر ما قاله مؤخراً أكبر رموز الإصلاح الثقافي الإيراني في محاضرته في السوربون التي أثارت ضجةً في إيران شهري شعبان ورمضان الماضيين من أن رجال الدين ليسوا متأثرين بالعوام فحسب بل هم عوام بأنفسهم؟! أو في قوله في حوار أخير: إن فلاناً ـ ويقصد أحد رموز رجال الدين في إيران ـ عصبي ومتجبّر وغضوب، مخصّصاً حواراً طويلاً لاتهامه بأنه لم يقرأ منذ سنين طويلة ولم يطالع كتاباً و..؟! وبماذا نفسّر قول أحد رموز التيار المحافظ بأن كل من يقول بتعدّد القراءات الدينية فهو كافر؟! وكيف نفسّر فتاوى التكفير والتضليل التي تحرّك الشارع ـ كما رأينا ـ بانفعال وغضب، وتحدث حقداً متبادلاً؟! أجد نفسي عاجزاً عن ذكر أمثلة تنال حتى الحديث عن حياة الناس الخاصّة عندما تتعرّض لرموز دينية كبيرة بما يخجل الإنسان عن قوله.

الشواهد أكبر من أن تحصى، وبالإمكان النفوذ إلى المؤسّسات الإسلامية لترى كيف يُطرد فلان من وظيفة ثقافية لموقفٍ قاله، أو يتحوّل الآخر إلى جاهل لا يفقه شيئاً لاختلافنا معه في الرأي.

من وجهة نظري، إن وجود التيار السياسي الشيعي المعاصر الذي يملك قوّة كبيرة على الأرض ما زال يشكّل ضماناً لعدم الدخول في صراعات خطيرة للغاية، وهذه قضية يجب أن يَعِيهَا الجميع.

السلفيّون الجدد

◈ *الملفت في ورقتك أنك تعود وتتحدّث عن «لا حسم» في الانقسام الشيعي الداخلي، بل إن أساس دعوتك للاعتدال الشيعي يأتي من حديثك حول التواشج بين التيارات المتغالبة، في إشارة إلى وجود حالات اعتدال داخل الأطراف المختلفة، ولكنها تظل تعاني من «التهميش المتعمّد» كما تقول. ألا تشعر معي أنّ شيئاً من الإرباك يعتور المدخل التوصيفي الذي أتيت عليه في افتتاحيتي العدد الثالث والرابع من «نصوص معاصرة»؟*

☐ لا أعتقد أن هناك ارتباكاً، فعندما يجري الحديث عن ما أسميتموه: «لا حسم»، فلا يُقصد لا حسم في المواقف وتبلور الاتجاهات، إنما وجود انقسام خفي داخل كلّ اتجاه، لكن المهيمن هو الفئة الأكثر انحيازاً لمقولات كل تيار، ومن أسباب هذه الظاهرة عدم وجود أحزاب سياسيّة منفصلة على الطريقة العقائدية، وإن كنا نتجه ـ لو استمرّ الوضع ـ نحو هذه المرحلة يوماً بعد آخر، فعند عدم وجود أحزاب عقائدية تبقى المرحلة مرحلة تكوّن مدارس واتجاهات، ومرحلة الصيرورة هذه تستدعي عادةً وضوحاً تدريجياً في الانقسام، وعندما تكتمل المعالم يحدث انفصال رهيب، إن التيار النصّي في الوسط الشيعي المعاصر (وبعضهم يسمّيه السلفيون الجدد) تيار جديد في صورته المعاصرة، لهذا يأخذ وقته في التبلور، وعندما يتبلور ينفصل تماماً، إن ظواهر الإقصاء المتبادل تعزز هذا الانقسام وتقوّيه.

وهناك سببٌ آخر أيضاً وهو عدم هيمنة الجيل الجديد؛ ذلك أنه عندما يهيمن الجيل الثاني تحدث قطيعة، أما الجيل الأول فهو ما يزال متواشجاً مع الشرائح الأخرى داخل المجتمع الديني؛ لأنه كانت تربطه بها صلات عدة، أما الجيل الثاني فيصبح أوضح في التعبير عن آرائه، فتأخذ الصورة الاجتماعية بالانقشاع تدريجياً، وأنتم تعلمون بأن الجيل الثاني قد بدأ اليوم يشقّ طريقه بقوّة، لهذا فنحن بحاجة لقطع الطريق عليه.

إذن، فعدم الحسم إنما هو في التمزّق الاجتماعي للتيارات، وما يرتبط بهذا التمزّق لا في الرؤى والنظريات.

مفهوم الاعتدال وسطوة الأيديولوجيا

◈ *على الرغم من شيوع مفهوم الاعتدال، إلاّ أنه يظلّ مفهوماً غامضاً أو زئبقياً، وبسبب تعدّد انتقالاته السياقية، لا سيما السياق السياسوي، تصيّر إلى كليشيه باهت غير ذي معنى. في إطار المشروع الذي تدعو إليه؛ هناك ارتكاز على «قيمة» اعتدالية محدّدة وهي: التواصل مع الآخر والإصغاء*

إليه. فما هي معالم مفهوم «الاعتدال الشيعي» الذي تحشّد من أجله مؤتمراً ملحّاً؟ وكيف يمكن الوثوق بحيادية هذه المعالم وسلامتها من سطوة «الأيديولوجيا» الكامنة، المتحيّزة، المجروحة؟!

❑ لا يمكن وسط مجتمع تحكمه الأيديولوجيا إعطاء ضمانات حاسمة حول عدم وقوع انحيازات أو استغلال حتى لمشروع الوسطية؛ كما أنني أوافق على أن مفهوم الاعتدال قد جرى استهلاكه حتى النهاية، من هنا، لم تُطرح في المشروع صورة داخلية له، بل تُرك ذلك للمشاركين فيه، أي أنه عندما طُرح المشروع قُصد به عقد هذا اللقاء / الخليّة تحت مظلّة يمكن التوافق ـ ولو الشكلي الدبلوماسي ـ عليها، وهي الاعتدال والوسطية وسماع الآخر و.. هذا العنوان ـ رغم وجود تحفظات عليه لدى بعض الفئات ـ إلاّ أنه قادر على إيجاد صيغة تجمع، لا أنه بنفسه صيغة نهائية يخرج بها المؤتمر الشيعي، وهناك فرق بين الأمرين، نحن نريد أن يجتمعوا تحت تأثير روح متسامحة، وليقرّروا أمرهم والصيغة الأفضل لتواصلهم، نحن ندقّ ناقوس الخطر، ليدفعهم صوته إلى اللقاء، أما ما يخرجون به فهذا أمرٌ آخر، نحن نراهن على لقائهم، وإن لم نكن مثاليين في مراهنتنا هذه.

الاعتدال: الاستعداد للقاء الآخر

من هنا، نأخذ في مفهومنا الحالي للاعتدال أبسط أشكاله والمتمثلة بالاستعداد للقاء الآخر، وسماعه، والإصغاء إليه، قد أكون مبغضاً له، وقد أكون هادفاً تحطيمه، لكن هذا أمرٌ آخر، المهم استعدادي للحوار معه، إن فكرة المؤتمر ليست حلاً للأزمة الراهنة، لكنها إدارة حسنة لها، وهذا مدخل أساس لفهمها، فكلّما خفّف الإنسان حجم توقعاته شعر بأنه حقّق نجاحاً أكبر، إن الإعلان عن هذا المؤتمر، والتغطية الإعلامية له، هو في حدّ نفسه خطوة نحو تخفيف التراشق، وبالإمكان أخذ تجربة التقريب بين المذاهب مثالاً تقريبياً لا متطابقاً، كيف أن فئةً معتدلة استطاعت إيجاد مركز قوّة أثر على زعماء

التيارات المختلفة، إن إحساس الفريق الأول بتحصيل مكاسب ـ كنشر كتاب لهذا المذهب في الطرف الآخر ـ عزّز موقع الفريق المعتدل، وفي الوقت عينه حقق نتائج التواصل المرجوّة.

لكن المشروع بحاجة إلى شخصيات اجتماعية ذات نفوذ؛ لتشكّل لجنة متابعة كي يتحقّق اللقاء، ليس الموضوع موضوع فكرةٍ تُطرح، بل موضوع جهات أو شخصيات ذات نفوذ اجتماعي تستطيع أن تؤمّن مقدمات هذا اللقاء والتنسيق لانعقاده.

ـ الحلقة الثانية ـ

حسب المتوقع، فقد استقبل البعض الجزء الأول من هذا الحوار مع الشيخ حيدر حب الله بشيء من الاعتراض وسوء الفهم، فما طرحه حب الله لا يبدو منسجماً مع ذائقة الأفهام الدينية التي لازالت تستبطن محامل سيئة تجاه الآراء الأخر؛ وحرصاً على تبديد القراءات المتعسّفة والتحاملات الذاتية، فإنه من المفيد الإشارة إلى جانبٍ من بطاقة حب الله؛ فهو من مواليد لبنان، ويحمل درجة الماجستير في علوم القرآن والحديث من كلية أصول الدين في إيران، وقد بدأ هذا العام في تقديم أبحاث الخارج في الحوزة العلمية في مدينة قم الإيرانية، وهي أعلى مراحل البحث الديني في المدارس الدينية الشيعية، كما أنه أستاذ في تاريخ أصول الفقه وعلم الكلام الجديد. وقد تلقى دراساته العليا على يد أبرز علماء الشيعة المعاصرين، أمثال الشيخ الوحيد الخراساني والسيد محمود الهاشمي والشيخ عبد الله جوادي الآملي الذي تلقى عنه دروس التفسير.

يرأس حب الله تحرير مجلة «المنهاج» و«نصوص معاصرة» الحديثة الصدور، كما أنه عضو هيئة تحرير في أبرز الدوريات الإيرانية المعاصرة.

مثل مجلة «ميقات الحج» و«أصداء» و«فقه أهل البيت»، وهو عضو الهيئة الاستشارية لمرفأ الكلمة للحوار والتأصيل الإسلامي في إيران. وله مؤلفات منشورة، منها «التعددية الدينية» و«علم الكلام المعاصر» و«بحوث في الفقه الزراعي.. تقريرات بحث محمود الهاشمي». كما ترجم بعضاً من الكتب الإيرانية الهامّة، مثل «بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة» و«المجتمع الديني والمدني» و«الأسس النظرية للتجربة الدينية».

الإصلاح الشيعي في الوسط العربي

◈ *الخيط الجامع بين فكرتك حول مؤتمر الاعتدال الشيعي، والورقة التي قدّمتها حول «حركة الإصلاح الشيعي» هو ضرورة النهوض بالوسطية الشيعية، بوصفها بناءً ثقافياً واجتماعياً يكون منه المنطلق والتأسيس. إلاّ أنك عمدت لاحقاً إلى التركيز على الوسط العربي. فما الأسباب وراء ذلك؟*

❑ التركيز على الوسط العربي كان في ورقة الإصلاح لا الاعتدال، ففي الوسط الإيراني هناك تعقيدات كبيرة في هذا الموضوع تجعل من الصعب تحقيق شيء جاد، أما في الوسط العربي فإن الأمر أسهل، وأضيق دائرةً، وفرص النجاح فيه أكبر، إضافةً إلى أمر، وهو أن حركة الإصلاح العربي غير رهينة لتجاذبات الوضع الشيعي الإيراني، مما يجعل فصلها ممكناً إلى حدّ ما، فالإصلاح الشيعي في الوسط العربي ربما استفاد مما حصل من حراك ثقافي في الحياة الإيرانية، إلاّ أنه لم يكن متأثراً بأحداثها إلى حدّ فقدانه الاستقلال والحرية؛ لأن حركة الإصلاح لم تتحوّل إلى حركة سياسية مؤدلجة قاطعة، بل بقيت أصواتاً متفرّقة هنا وهناك، وهذا ما يفك الارتباط بين الوضع الإيراني والوضع العربي إلى حدّ معينّ، بما يفسح في المجال لتأسيس مشروع الإصلاح ـ عربياً ـ بصورة مستقلة.

دعني أعطي مثالاً مبسّطاً، لا توجد امتدادات حقيقية للمرجعيات

الدينية الإيرانية الإصلاحية الجديدة خارج الجغرافيا الإيرانية إلاّ بشكل محدود جداً، على خلاف الحال في التيار المدرسي الذي قد تجد له حضوراً من هذا النوع.

وحتى لو تحدّثنا عن «مؤتمر الاعتدال»، يمكن ـ رغم المصاعب البالغة ـ الحديث عن مشروع في الوسط العربي، حتى لو لم نشرك الساحة الإيرانية في الأمر بسبب ظروف لا تسمح بذلك حالياً، إذ ما المانع من أن يكون للشيعة العرب خطواتهم الخاصّة في هذا المجال أو ذاك؟ ولماذا لا يمكن الانطلاق من هذه الدائرة الضيقة وربما لو نجحت أمكن توسيع نطاق التجربة؟ إن شعور الشيعي العربي بأنه يقع دائماً على هامش الأحداث قد لا يكون دقيقاً في بعض الأمور، وقد يكون تنحياً عن تحمّل المسؤوليات أحياناً واتكاليةً في حلّ الأمور.

إذن، حيث السياسة فنّ الممكن، فعلينا أن لا نتخذ في أي مشروع سياسة الانفلاش العَرضي الذي يفقدك قدرة السيطرة على الدائرة التي تغطّيها والمساحة التي تشغرها، من هنا، لا مانع أيضاً من أن يبدأ المشروع بتجارب أصغر حجماً من الوضع العربي، ولعلّ نجاح تجربة في مكانٍ ما سوف يكون مشجّعاً لتوسيع الدائرة تدريجياً.

حركات الإصلاح الشيعي

◈ *لقد شهد الشيعة العديد من حركات الإصلاح الداخلي، ومع أنّ هناك تجارب مريرة في هذا الصدد، إلا أنها بقيت تراوح من حيث النتائج والفاعلية المجتمعية. ما تفسيرك أولاً لتوالي الحركات الإصلاحية الشيعية، ولماذا لم تنجح أكثرها في الاستمرار المنهجي والتأثير البنيوي داخل المجتمع الشيعي؟*

❑ **أولاً:** قد لا يوافق الإنسان على أن الحركات الإصلاحية فشلت أو لم تنجح بالمطلق، فحركة الإمام الخميني حركة إصلاحية في الوسط الشيعي في الستينات إلى الثمانينات، وقد استطاعت قلب الأمور، على مستوى الفكر

والثقافة والممارسة، وحركة الشهيد الصدر صنعت أيضاً شيئاً مهماً على الصعيد العربي في الحدّ الأدنى، فالحديث عن فشل مطلق يغدو أمراً غير دقيق، نعم لم يتحقق كامل المنشود، وعلينا أن نقايس الأمور بين فترة ما قبل حركات الإصلاح وما بعدها، فقد حدث تطوّر غير عادي.

أسباب ترنّح حركات الإصلاح

ثانياً: هناك أسباب كثيرة لترنّح حركات الإصلاح الشيعي وعدم تحقيقها كامل أهدافها، ربما يمكنني من بينها التركيز على:

السبب **الأول:** هناك سيف ذو حديث، وهو سيف امتلاك الساحة، ثمة من يفسّر قوله تعالى: ﴿**أُوْلِي الأَيْدِي وَالأَبْصَارِ**﴾ بأن المقصود بالأبصار التغيير الفكري والثقافي، وبالأيدي التغيير الاجتماعي والسياسي عبر الهيمنة على الواقع وقلب موازينه، من هنا يُلاحظ أن الحركة الإصلاحية انشطرت إلى شطرين كل واحد منهما ابتلي بأزمة، فأحدهما بقي في دائرة التنظير والسجال الفكري الذي يحبس المشروع في دائرة النخب، فانعزل المشروع عن الشارع الشعبي الذي يمكنه إحداث التغيير الاجتماعي والسياسي، وثانيهما خرج إلى الشارع بعد تنظير مقتضب ثم أراد فرض تصوّراته التي لم تختمر بعدُ على الواقع الخارجي، ولما نجح راوح مكانه بسبب تحوّله إلى سلطة اجتماعية تدخل شؤونها في حساب التوازنات المصلحية، مما جعل الفكر ـ لاحقاً ـ في خدمة السلطة، لا العكس، وبعبارة أخرى اعتبرت التجربة الميدانية مسرحاً لإسقاط مفاهيم لم تنضج فيما كان المفترض إسهام التجربة بتفاعلاتها في تنضيج المفاهيم نفسها، تماماً كالإدارة التي قال بعضهم: إنها علم، فيما ذهب بعضهم الآخر إلى أنها نتيج التجربة لا حاكمة عليها ومسقطة.

فريقان داخل حركات الإصلاح

السبب الثاني: وقوع الحركة الإصلاحية بين مطرقة الغرب وسندان

الحياة الاجتماعية و.. للمسلمين، كان الإصلاحيون هادفين للحاق بالغرب في تطوّراته العلمية، فيما الواقع الإسلامي لم يكن مدرّباً على الركض أو الهرولة، بل كان معتاداً على الخمول لفترات طويلة، من هنا وجدنا فريقين داخل الحركة الإصلاحية:

أحدهما: يستعجل اللحاق بالتطوّر الغربي لأخذ المسلمين نحو المدنية والحضارة وبناء الذات، وكان مخلصاً فيما يفعل، لكنه أخطأ في تقييم الواقع الداخلي الإسلامي، فظنّه جاهزاً للحركة السريعة التي تواكب سرعة تطوّر العالم، فيما كان الواقع مثقلاً بالحمولات المتعددة الجهات التي تُقعده عن مثل هذه الحركة، وعندما قام بها هنا أو هناك وجدنا تمزّقاً عضلياً عنده، وتشوّهاً في الأداء؛ بسبب حدّة القفزة التي قام بها البعض مما أبعدته عن مجتمعه، فعاد باللائمة على هذا المجتمع بدل أن يدرس هل أخطأ في حساباته أم لا؟

وثانيهما: يراعي أكثر حال مجتمع المسلمين، كان هذا الفريق أكثر واقعيةً في رؤية مجتمعه، ولم يغرق في أحلام النخبة، لكن مراعاته لمجتمعه أعاقته ـ من جهةٍ أخرى ـ عن الحركة، فبدل أن يغدو محرّكاً لهذا المجتمع تأثر به، وبحجة المراحليّة في الإصلاح وإجراء الخطوات الهادئة ترنّح مكانه، فيما المفترض في وضع كهذا أن يكون عملنا مضاعفاً؛ لأنك لا تقيس نفسك على أجسام جامدة من حولك في هذا العالم حتى تراها ـ أي نفسك ـ تسير، وإنما على أجسام سريعة تجعل بطء حركتك بمثابة اللاشيء.

إلى غيرها من الأسباب التي يطول الكلام بالحديث عنها.

نقد مشروع التقريب

◈ *هناك خشية، تبدو مبرّرة أحياناً، من دعوات التجديد والإصلاح التي بدأت تُطلق في الآونة الأخيرة، حيث يعلو هذه الدعوات، أو معظمها، خطاب تجييشي عارم، لا يخلو من حماسة المحاربة وتسفيه الخصوم والوعد بالأماني الجايلة. و «المريب» أن طرحك بهذا الشأن تلبّس بهذا المزلق، وقد حذا*

ذلك ببعض المتابعين إلى أن يتساءل عن ظروف هذا التلبّس والذي لم يكن منظوراً لحظة وجودك في دورية «المنهاج»، بما في الأخيرة من خصوصية «أيديولوجية» ثابتة؟

❑ من حقّ الجميع الحذر والخوف من الحركة الإصلاحية في غير مظهر من مظاهرها، فبعض مظاهر أو شخصيات الحركة الإصلاحية تبعث على القلق حتى عند المنصف المحايد، فقد دخلت هذه الحركة في أكثر من موقع دائرة الصراعات الشخصية، وتصفية الحسابات، والانتقام من الآخر، والصراع على مواقع ومراكز قوى، وتنحية مفهوم ديني لتنحية فلان أو فلان الذي تقوم شرعية وجوده على هذا المفهوم الديني أو ذاك، وخلط السياسي بالديني بالمالي، و.. هذا واقع موجود يضرب بقوّة وعمق بعض جذور الحركة الإصلاحية.

من هنا، تطالب هذه الحركة بنقد ذاتها، كما تطالب بفهم الآخر، ولا تقتصر هذه المظاهر عليها بل تتعدّاها إلى غيرها أيضاً، كي لا نكون مجحفين في تقويمنا أو توصيفنا، من هنا دخلت هذه الحركة في منغلق، كما هي الحال في إيران اليوم على غير صعيدٍ لها.

لقد دعوتُ في المؤتمر الأخير للوحدة الإسلامية في طهران إلى اعتبار هذا العام عام نقد مشروع التقريب، ومحاسبة الذات على الفشل بعد أكثر من نصف قرن على العمل التقريبي، وطالبت أن نخصّص المؤتمر القادم لدراسة هذا الأمر، بدل الحديث المكرور عن الوحدة والتقريب، وهذا ما أجده ضرورياً للحركة الإصلاحية أيضاً، لكثرة ما ظهر لها من أخطاء أقعدتها هنا وهناك عن الحركة والتأثير، لتتحوّل ـ أحياناً ـ إلى مجتمع مخملي، يجيد لعن المجتمع وقذفه بألوان الفاحشة.

الملحق الرابع

الخطـــاب الإســـلامي

نصّ الحوار مع صفحة الغدير على شبكة الأنترنت[1]

المحور الأول: مقدمة تعريفية للخطاب الإسلامي

◈ *بداية سماحة الأستاذ، حرصاً على أن لا يتم تحميل حديثنا فوق طاقته، وحتى يكون القارئ أكثر التصاقاً بمقصودكم، كيف تعرّف الخطاب الإسلامي؟*

❑ تحمل كلمة الخطاب في طيّاتها التباساً مفهومياً لدى بعضهم، إنها لا تعني الأسلوب البياني كما كانت تعنيه في الثقافة اليونانية المنطقية، بل تعني لغة الثقافة، والمقصود بلغة الثقافة المعنى الفلسفي المعاصر للغة، أي تلك النظم الفكرية المتجلّية في نظام التعبير، من هنا يغدو الخطاب تعبيراً آخر عن جملة عناصر أبرزها:

١ ـ نظام المعرفة الذي تقوم اللغة عليه، ففي الألسنيات المعاصرة يعتقد تيارٌ أن اللغة هي مركز المعركة الفكرية، وأن ما يُحكى عن وجود معركة خارج أسوار اللغة أمرٌ لا واقع له، لا نريد تبني هذه المقولة لكن نريد القول: إن اللغة نظام من الجينات يحتوي في داخله تمام خصائص الكائن الفكري، ومعنى ذلك

---

(١) جرى هذا الحوار ـ وبشكل منفصل ـ مع المؤلّف ومع سماحة الشيخ سعيد النوري من البحرين، وقد نشرنا هنا القسم الخاص بالحوار مع المؤلّف، وقد أجرى الحوار الأستاذ محمد ماجد، ونشر على موقع الغدير www.gadeer.net، في ١/محرّم/١٤٢٧هـ.

أنّ نصّك اللغوي يستوعب بنية تفكيرك، فإصلاح خطابك يعني إصلاحاً لبنية التفكير، لا مجرّد تغيير في التفنن البلاغي.

٢ ـ توليفة المقولات الرئيسة في الفكر، وأعني بذلك أن مجموعة الأفكار التي يحملها أيّ إنسان تمثل تركيباً بنائياً، له شكله الخاص وترتيبه المحدّد، فأنت عندما تريد بناء بيت فإن طريقة وضعك لأحجاره تترك أثراً في التكوين العام له، وهكذا الحال تماماً في الفكر، إن ترتيبك للأفكار والنظريات يلعب دوراً في رسم الخارطة العامة النهائية لفكرك وخطابك، ومحصّل هذا الكلام أن رسم أولويات الفكر وإعادة ترتيب الأفكار ضمن أولوياتها من شأنه أن يبلور خطابك على نسقٍ جديد.

دعني أعطي هذا المثال، ثمة فريق اليوم في ساحتنا الإسلامية يعتقد أن الأولويات الفكرية تكمن في الدفاع العقدي عن المذهب الإمامي، وثمة فريق آخر يرى أن الأولويات هذه تتركّز في إصلاح الخلل الداخلي، لاحظ كيف تترتّب الأفكار داخل كلّ نسق، وأيّ فكرة تغدو أولويةً تمثل أعمدة البيت وأيّها يمثل جداراً فرعياً، إن هذا الاختلاف في ترتيب الأفكار على أساس الأولويات، يمايز الخطاب ويكوّنه في الوقت عينه.

٣ ـ الأهداف التي يسعى لها الخطاب، لاحظوا خطاب الإخوان المسلمين في القرن العشرين، كان يريد الوصول إلى السلطة، كان يهدف الإمساك بزمام الأمور لإجراء تغيير في بنية المجتمع، لاحظوا أيضاً الإسلام الثوري الشيعي، مقولة الإمام الخميني المشهورة في البدء أولاً بإسقاط الشاه ثم إجراء الإصلاحات الأخرى، إن طبيعة تحديد الأهداف تُمايز الخطاب وتكوّنه، أليس هذا الخطاب مختلفاً في بنيته عن ذاك الخطاب الذي يرفض الإسلام السياسي، ولا يستهدف الوصول إلى السلطة؟ إن الخطاب الذي يريد أن يصل بالدين إلى السلطة يختلف عن ذاك الخطاب المطلبي الذي يهدف تمرير أوضاع الشيعة هنا أو هناك، إن الأهداف ذات دور بليغ في تكوين الخطاب الإسلامي.

٤ ـ ونتيجة مجموعة العناصر السالفة وغيرها يحدث التحوّل الشكلاني في الخطاب، تلاحظ مثلاً تبلور مجموعة المصطلحات الجديدة المتمايزة عن النسق التعبيري القديم، ليس ذلك رغبةً في تغيير كلمة أو تبديل جملة أو تركيب، بل نتيجاً طبيعياً وتلقائياً لتغيّر بنية الخطاب الفكرية، لهذا يلاحظ على بعض المشاريع الإصلاحية داخل الحوزات العلمية أنها ركّزت على تبديل لغة العلوم الإسلامية دون مشروع تحتي يقوم على تعديل في بعض مفترقات الفكر في منظومة العلوم هذه، إن الإصلاح اللغوي البحت لا يدوم، بل ربما يولد مشوّهاً، ولعلّه لهذا لم نشهد له نجاحاً باهراً في الحياة العلمية الدينية الحوزوية، رغم مرور أكثر من نصف قرن عليه، إن هذا الموضوع حسّاس جداً.

دعني أقدم مثالاً، بعض الناس ينزعجون من المصطلحات الجديدة في الثقافة، ويرون عبثيتها، يجب الإقرار بأن هناك تورّماً في المصطلح في الثقافة العربية المعاصرة، وهناك احتيال لدى المثقف لا يعبّر إلا عن وهم زائف، لكن في المقابل إن تحوّل المصطلحات ـ من حيث المبدأ ـ ليس سوى مظهر خارجي لحدوث تحوّل في بنية الخطاب الفكري نفسه، إن الفكر الجديد يضيق باللغة القديمة لهذا يعمد إلى تكوين مصطلح، وعلم الفلسفة شاهدٌ على ذلك.

إذن، الخطاب مجموعة من نظم المعرفة، وأنساقها، وأولوياتها، وأهدافها، ولغتها و..

أمّا سمة الإسلامية في الخطاب فأعتقد أنها باتت واضحةً الآن، إن الخطاب الذي يعتمد المصادر الدينية الإسلامية ويراعي أساسيات الدين، ويرسم أولوياته على أساس القيم والمعايير الدينية، ويعطي المفاهيم الإسلامية موقعاً رئيسياً في نظام الأفكار، هو ذاك الخطاب الإسلامي الذي نتحدّث عنه فعلاً.

نعم، هناك موضوع يتصل بشكل الخطاب، وهو هل يتقوّم الخطاب الإسلامي باللغة النصّية، تلك اللغة التي اعتمدها القرآن والحديث الشريف؟ إذا استبدلت في خطابي كلمة «التقوى» أو «واعظ من نفسه» بكلمة «الضمير»،

هل أكون قد ارتكبت خطأ في الخطاب يقوم على تنافي اللغة الشكلية مع لغة المصادر الدينية الرئيسة؟

هذا الموضوع طرح في التراث الإسلامي، حصل نقاش مع الفلاسفة ـ مثلاً ـ في توقيفية الأسماء والصفات الإلهية، هل يمكن أن أقول عن الله: إنه واجب وجود، هل أسمّيه الذات المقدسة الإلهية؟ انقسم المسلمون إزاء هذا الموضوع وموضوعات أخرى على صلة أيضاً، هناك من يقول اليوم: تعالوا نغيّر كلمة البداء التي سبّبت لنا مشكلة مع أهل السنّة في التباسها المفهومي.

ربما يكون الصواب في المحافظة قدر الإمكان على لغة النص الديني، فهذا يزيد بالتأكيد من الارتباط بمصادر الدين الرئيسة، لكن هذا لا يعني انحباساً داخل اللغة الموروثة، والسبب في ذلك أن اللغة القرآنية والحديثية، تنقسم إلى شطرين أساسيين: فمن جهة هي نوع من التماشي مع لغة ذلك الزمان، استدعتها طبيعة الفعل التغييري الآني، ومن جهة ثانية هي صنع للمصطلح بغية تحويل الثقافة السائدة، عبر تحويل نظمها الفكرية الاصطلاحية، هذه المقولة أستعيرها من الدكتور نصر حامد أبو زيد، لا أريد تبنّي موقفه هنا، لكن الفكرة من حيث مبدئها سليمة، فالقرآن استخدم لغة العرب عينها للتواصل معهم بما تحمله هذه اللغة من ثقافة، لكنه في الوقت عينه أحدث تحوّلاً في اللغة، فأعاد إنتاجها بإنتاج مصطلح جديد مخزّن بالضخّ المفهومي الديني الجديد، وبهذا استطاع الإمساك بالعقل العربي آنذاك لإعادة إنتاجه.

من هنا، يجب المحافظة على اللغة التي صنعها النص الديني الرئيس، لا تلك التي تماشى معها، وهذا ما يتطلّب جهداً مضاعفاً لتمييز هذين القسمين، وربما نوفق ـ بهذا السبيل ـ بين اللغة الجديدة ولغة التراث الديني.

◈ *ولكن ـ استطراداً ـ سماحة الشيخ من المعروف أن الخطاب الإسلامي يُمارس على عدة أوجه وفي أكثر من مكان، فمثلاً يمارس في خطب الجمعة ومن فوق المنبر وفي المحاضرات، كما أنه يُمارس من منطلقات مختلفة إلى*

حدّ ما، فمثلا يمارسه المتشدّدون ويمارسه المتعقلون، ويمارسه السنّة ويمارسه الشيعة، ومن المعروف أن لكل حالة خصوصياتها وربما طبيعة جمهورها الذي يفرض درجةً من الهبوط أو الارتفاع في مستوى الحديث، فهل تعتقدون أن معيار الحكم على هذه المصاديق المتعددة يتم بنفس الموازين؟

❑ أعتقد أنكم في هذا السؤال تفسّرون الخطاب بمعنى الأدوات اللسانية للتواصل، أي الخطاب التواصلي، على أية حال، بالنسبة إلى سؤالكم هذا أعتقد أن من الخطأ الحكم على أنواع الخطاب التواصلي بمعايير واحدة مطلقاً، فهناك خطاب للنخبة له خصوصياته وسماته التي تميّزه عن خطاب غيرهم، هناك خطاب لعموم الناس، وهناك خطاب لعلماء الدين أنفسهم.. لا يمكن التعامل بآلية واحدة، وإن كانت هناك مشتركات، وفي هذا الصدد يمكن التركيز على نقاط:

أولاً: وعي المخاطب، فواحدة من مشكلات الخطاب الإسلامي التواصلي في بعض مواقعه أنه لا يعرف أولئك الذين يخاطبهم، خذ عنصر الشباب مثلاً تجد أن الكثيرين لا يفهمون الشاب من موقعه وفي ظرفه، ويريدون أن يتعاملوا معه منفصلاً عن عنصره الشبابي، هكذا الحال في خطاب بعض النخب، فبعض العلماء يظنّ أن الإتيان برواية صحيحة السند يمكنه أن يحسم موقفاً ما في حوارٍ مع بعض الشرائح النخبوية، والحال أن معايير تصويب الأفكار وتخطئتها عند هذه النخبة لا تمتّ بأيّ صلة إلى مثل هذا المعيار الروائي، الذي يملك مرجعيته في داخل مناخ فكري خاص، حتى لو اعتبرناه في النهاية صائباً من حيث الحقيقة ونفس الأمر.

ثانياً: يواجه الخطاب الإسلامي في بعض أشكاله معضلة النخبوية المفرطة، سيما في الأوساط الثقافية الجديدة، ليست النخبوية عاراً، لكن الاستغراق فيها من جانب تيار بأكمله يمكنه أن يعيق قدرة التواصل مع القواعد الشعبية، فتيار التحديث الإسلامي عانى في بعض أشكاله من هذه المشكلة، ولذلك خسر مواقعه على المستوى الجماهيري، واستلمت الأمور ـ بدلاً عنه ـ

تيارات يقع هو على خصام معها.

من الضروري أن تكون لدينا فئة قادرة على ممارسة حضور فاعل في أوساط النخبة، فهذا يعزز الموقع الإسلامي، ويبعث في أوساط الشباب شعوراً بالأمان الثقافي، لكن قطع جسور التواصل لصالح خطاب بالغ النخبوية لا يخدم ــ على المدى البعيد ــ المشروع الإسلامي، ففي القرن العشرين نادى فريقٌ فاعل من العلماء، من بينهم الشهيدين: الصدر والمطهري، بالانفلات النسبي من اللغة الحوزوية النخبوية، وخلع لغة أكثر قدرةً على التواصل على خطابنا الديني، والذي نشاهده اليوم أن فريقاً داخل المؤسسة الدينية ما زال مصرّاً على اللغة الأولى، فيما تورّط الفريق الذي خرج عنها في تبني لغة نخبوية من جانب آخر، مما أفقد الطرفين قدرة التأثير، لصالح طرف وسط لسنا متفائلين من هيمنته على الخطاب الديني اليوم.

ثالثاً: وفي سياق تعدّد ألوان الخطاب يفترض بالفرقاء الإسلاميين أن يحترموا ضرورات خطاب كل فريق، فعلى الفقهاء والمختصّين بالفقه الإسلامي أن يحترموا خطاب قراء العزاء وأن لا يمارسوا احتقاراً له، نعم، لهم الحق في النقد والتقويم، وعلى المتصدّين للشأن الثقافي المعاصر أن لا يقزّموا خطاب التراثيين المختصّين بدراسة الموروث، والعكس هو الصحيح أيضاً، على الذين يعملون وسط خطاب شيعي داخلي أن يحترموا لغة الذي يتواصل مع الآخر، والعكس صحيح كذلك، إن هذه الأطياف والألوان من الخطاب يفترض أن يكمل بعضُها بعضَها الآخر، لا أن يقع التناحر داخلها، مع حقّ كلّ طرف في ممارسة نقد علمي لأيّ نوع من أنواع الخطاب الإسلامي، شريطة أن يكون أميناً وخلوقاً.

هذا إذا أردتم من السؤال لغة الخطاب اللسانية، أما إذا أردتم معيار تصويب المضمون، فهذا بحث آخر يتصل بموضوع تعدّد القراءات الدينية، وكيف أحكم على قراءة أنها دينية وعلى الأخرى بأنها غير دينية؟ وقد فهمت منكم النحو الأول فيما أظن؛ لهذا أترك الحديث عن النحو الثاني.

المحور الثاني : شبهات وردود حول الخطاب الإسلامي

◈ *الاختـــزال والنقد التشويهي للآخر، ويمكن تلخيص هذه الشبهة في العبارات التالية: يعتمد الخطاب الإسلامي في نقده للآخر على الاختـــزال، فهو يختـــزل المدارس الفكرية والفلسفية، والمذاهب السياسية والاجتماعية والنظريات الاقتصادية إلى صور مشوّهة وتعاريف سطحية مبتسرة، فالماركسية إلحاد، والداروينية حيوانية الإنسان، والفرويدية وحل الجنس، وبذلك يُغفل الخطاب الإسلامي كل الإفرازات الإيجابية لهذه المذاهب والتوجّهات، فيأتي نقد الخطاب الإسلامي لها نقداً مشوهاً، لا تربطه مع واقع هذه المذاهب صلة.*

❑ من وجهة نظري ـ كمراقب ـ أوافق على وجود حالةٍ من هذا النوع في خطابنا الإسلامي، وإن لم تكن عامة، ولعلّ لهذه الظاهرة أسبابها:

أولاً: الانفعال المنطلق من الحسّ الديني، وهو واحد من مشاكل الخطاب التواصلي، المتديّنون حساسون جداً إزاء الفكر الذي يرونه مناهضاً للدين، المؤمن بالله والملتزم بدينه إنسان مخلص، يريد أن يعمُر الأرض بدين الله سبحانه، فهو مخلص لوظيفته هذه، عاشق لدينه، وليس مجرّد إنسان مصلحي يريد أن يحقق هدفاً آنياً، هذا العشق للدين وهذا التحرّق عليه، وهذا الحبّ العميق للمسألة الدينية، كثيراً ما يطغى على المتدين، فيخلق فيه حساسية ردّ الفعل العنيف، إنه يشعر بجرح جرّاء الرأي الآخر، تماماً كموضوع العرض والشرف، هذا الجرح لا يسمح له أحياناً بالتأمل والهدوء والبرودة.

لكن، مع التقدير الكامل للدوافع النفسية والخُلقية لهذه الظاهرة، إلا أنها يجب أن ترشّد، وهذا تماماً ما فعله القرآن مع رسول الله، إنه يقول: ﴿**فلا تذهب نفسك عليهم حسرات إن الله عليم بما يصنعون**﴾ (فاطر: ٨)، ويقول: ﴿**لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين**﴾ (الشعراء: ٣)، ويقول: ﴿**فلعلّك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً**﴾ (الكهف: ٦)، ويقول: ﴿**ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء**﴾ (البقرة: ٢٧٢).

هذه الآيات الكريمة تريد أن تؤكّد مبدءاً في الدعوة إلى الله، وتبليغ دينه، يتلخّص في أن العامل في السلك التبشيري لا يفترض به أن يشعر بالإحباط أو اليأس أو الاكتئاب أو ردّ الفعل العنيف إذا لم يستجب الآخرون له، إن المطلوب منه القيام بوظيفته الدينية الدعوية، وعليه أن يسعى جاهداً لخلق الروح الدينية في أنفس العباد، لكنّ الفشل أو عدم تجاوب الآخرين وضلالهم، لا يُفترض به أن يخلق داخله ردّ فعل سلبي، بل عليه أن يهدّء من روعه، وأن ينظر إلى الأمور من منظار القيام بالواجب، أما النتائج فإنها قد تتحقق وقد لا تتحقق، لكنّه يهدف لتحققها.

بعض الناس يتصوّر أن الذي يكون بارد الأعصاب إزاء المسألة الدينية والأفكار الضالّة هو إنسان لا ديني، أو ليس عنده حسّ ديني متحرّق، ليس هذا التفسير ـ من وجهة نظري على الأقلّ ـ صحيحاً دائماً، بل علينا تعديله داخل المؤسّسة الدينية من جهة، وفي أوساط المتدينين من جهةٍ أخرى.

ثانياً: تطبيق منطق المؤامرة، وهي نتيجة تلقائية للعامل الأول، ثمّة في ساحتنا الإسلامية من يفسّر كلّ الأحداث وفق منطق المؤامرة، ويذهب إلى أن كلّ ما يختلف هو معه في الرأي إنما هو من صنع الغرب أو الوهابية أو إسرائيل أو..

ليس من شك في وجود مؤامرات كبيرة تحيط بنا، وليس من شك في أن الملفّ الثقافي واحدٌ من أعقد أنواع هذه المؤامرات، وتاريخ القرنين الماضيين شاهدٌ صارخ لا ينبغي المكابرة فيه، لكن في المقابل هل يصحّ التعميم هنا؟ لقد سبق أن اتهم الإمام الخميني بالماركسية، وأنه يتعامل مع السفارة السوفياتية في بغداد، لكنّ التاريخ عصف بمثل هذا التفسير وجعله في مهبّ الرياح، ثمّة من تحدّث عن مؤامرة كبيرة في تجربة السيد محسن الأمين ضدّ التشيّع، وبعد أن مات الرجل وترك أعماله وآثاره الفكرية تبدّلت الأمور.

ما نهدفه الإشارة إلى أنه بحجم ما عندنا من شواهد على وجود مؤامرات ثقافية بحجم ما عندنا من شواهد أيضاً على عدم وجودها في أحيان

كثيرة، إن الإصرار على منطق المؤامرة، أو منطق الأغراض الشخصية الدنيئة، واتهام بعض الناس بأنه يحبّ الشهرة؛ ولذلك قال ما قال، لا يدرّ علينا نفعاً، حتى لو صدق في بعض حالاته، بل يعيق قدرتنا على التواصل مع الآخر، ويُعدم فينا حسّ التعاون مع التيارات التي نختلف معها، ويقدّمها لنا مشوّهةً بالرذيلة.

ثالثاً: النزعة الدوغمائية التي يعاني منها الفكر الديني في بعض أشكاله المعاصرة، هذه النزعة التي تحسم الفكر لصالح طرف وتقطع احتمالات نجاح الآخرين إلى الأبد لا يمكنها إلا أن تنتج تشويهاً له، هذا موضوع حسّاس جداً.

هناك وجهة نظر تعتقد أن الإطاحة بالدوغمة الدينية تؤدي إلى انهيار الحصانة الإيمانية، وتفكّك الاعتقاد الديني، قد لا يختلف الإنسان كثيراً مع هذا الرأي، نعم هذا صحيح إلى حدّ كبير، لكن ترشيد مشروع الإطاحة بالدوغمة لا يُعدَم هو الآخر فرص النجاح؛ للحيلولة دون ارتدادات عكسية على الدين وتديّن الناس، وهذا ما يحتاج الحديث حوله إلى مجال أكبر يتخذ طابعاً فلسفياً.

رابعاً: ثمّة مشكلة موجودة عند كثير من الأطراف الثقافية والفكرية في ساحتنا اليوم، ولا يقتصر حضورها عند التيار الإسلامي في بعض أطيافه، وهي مشكلة عدم فهم الآخر من ظرفه وبعقليته، ومن مصادره ومناخاته، فعادةً ما يُقرأ الآخر بعقل نقدي، أي أنك تفكّر بنقده وأنت تقرأ كتابه، ولا تنتظر أن تتمّ قراءة الكتاب، ثم تعيد تقييم فكرته من جديد، بل بعضهم لا يتوقع منذ الصفحات الأولى لقراءة الكتاب أن يكون فيه حقٌّ أساساً، ويمكن أن نسمّي هذه الحالة: غياب قراءة الآخر من داخله، أي من المطلوب تمثّل الآخر، وفرض أنفسنا مكانه، لنقوم ـ بعد ذلك ـ بقراءة أفكاره، فهذا هو السبيل الأفضل لفهمها، ثم بعد ذلك تأتي مرحلة النقد والتفنيد أو الدعم والتأييد وما شابه ذلك.

وإذا أردنا أن نعبّر بلغةٍ أخلاقية، يمكن القول: إن هناك حالةً من غياب

حسّ الإنصاف في فهم الآخرين، وتشكيل صور نمطية عنهم لسنا مستعدّين أبداً لتغييرها، طبعاً الحديث هنا عن فهم الآخر لا عن تقبّل أفكاره أو نقدها، فهذه مرحلة لاحقة.

من هنا، تأتي ضرورة الرجوع إلى مصادر الآخر الأمّ، وإلى جذور أفكاره، وأن لا نكتفي لفهمه بمصادر نقده فحسب، أو نتعرّف عليه على لسان خصومه فقط، بل نقرأ ما يقول، ثمّ نطالع ما يقوله خصمه، ثم بعد ذلك نقوم بعملية محاسبة؛ لكي نتخذ موقفاً موضوعياً.

أعتقد أن هذا هو السبيل الأفضل والأكثر موضوعيةً وأخلاقية في التعامل مع الآخرين.

◈ *العزلة والخوف من الآخر ورفض التعايش معه: ويمكن تلخيص هذه الإشكالية في العبارة التالية، وهي أن الخوف من تفاعل الثقافات واختلاط الحضارات من أهمّ مميزات الخطاب الإسلامي المعاصر، والإسلاميون عادةً يدافعون عن الإسلام تحت شعار «ذاتية الإسلام أمام المذاهب والعقائد»، ولكن حرص الإسلاميين على المحافظة على المذاهب والعقائد تصل إلى درجة القطيعة المعرفية مع العالم، ومحاربة كل المنجزات الفكرية والحضارية. فما هو ردّكم على هذه الإشكالية؟*

❑ من حقّ الإسلاميين أن يتذوّقوا خصوصيتهم، ومن حق كلّ المسلمين ذلك، فإحساس الخصوصية إحساس فطري بين البشر، ليس الحديث فيه حديثاً في وهم، لاحظوا في خضم أحداث الحادي عشر من سبتامبر ٢٠٠١م، كيف تحوّل خطاب الشباب الأميركي، قالوا: إنهم شعروا بأميركيّتهم الآن، وأحسّوا بمواطنيتهم، هذا شيء طبيعي لكي تحمي نفسك، فلا يجدر تحميل الإسلاميين أكثر مما يتحمّلون.

الموضوع ليس موضوع الخصوصية في عصر العولمة الرهيب الذي نعيشه، إنما هو موضوع تحديد العناصر التي تمثل الخصوصية، وتلك التي تمثل المشترك مع الآخر، ما هي خصوصيّة المسلم؟ وما هي ذاتيات العربي؟ أمرٌ ما

زال هناك جدل فيه.

يوجد رأيان اليوم في الساحة الفكرية حول هذا الموضوع:

الأول: رأي يقول: إن الغرب له خصوصياته، وعندنا خصوصيات، وأن علينا أن نأخذ من الغرب ما ينسجم مع خصوصياتنا، وما تقبله ديانتنا، فنرجع إلى أصول ديننا ونرى ماذا يوافق الغرب منها وما هو الذي يخالف؟ بعدها نمارس عملية انتقاء لحفظ هذه الخصوصيات.

وتفريعاً على هذا الرأي وجدنا من يقول: نحن نأخذ من الغرب علوم التقانة والتجربيات، لكننا غير مضطرّين لأخذ الإنسانيات منهم، ما دام ديننا قد أعطانا صورةً أخرى عن الإنسان والحياة.

الثاني: رأي آخر يعتقد أنه لا يمكن القيام بتجزءة المشهد الغربي، فهذا المشهد له أساسيات واحدة في خطوطه العريضة، فإمّا أن تقبله أو ترفضه.

لن نعطي رأياً بين هذين فعلاً، لكن يعنينا أن نعرف أنّ من الضروري فصل الغرب الاستعماري عن الغرب الحضاري، وهذه أكبر معضلة واجهها الإسلامي في القرن العشرين، ففارودي يقول: إن الغرب زيّف العلوم حتى التجربية لمصالح في مواجهة المدّ الشيوعي، وأن الكثير من هذه النظريات العلمية التي يُحكى عنها لا واقع لها، وإنما هي مجرّد حرب إعلامية؛ لأن بعض النظريات العلمية كانت تطعن في صميم الفكر الماركسي، ألا يمكن أن يحدث مثل هذا الشيء مع الإنسانيات في مواجهة الفكر الإسلامي؟ ألا يمكن أن تلعب المخابرات الغربية لعبتها في الترويج لنظريّات في الإنسانيات مثل علوم النفس والفلسفة والتربية والاجتماع وغيرها؛ لكي تحرج الفكر الإسلامي وتكشف خواءه؟ نظرية مثل نظرية فرويد من شأن الحركة الإعلامية لها أن تحرج الإسلاميين في عشرات الأفكار التي تبنّوها في الأخلاق والاجتماع والأسرة، بل والسياسة.

قد لا تكون هناك دراسات عند الإسلاميين مستقلّة في هذا الموضوع، لكنهم عايشوه بالتأكيد، ولو عبر طريق آخر وهو: عدم القدرة على التمييز بين

الفكر الغربي بوصفه حصيلة جهد بشري كبير في العلوم المختلفة، استمرّ على الأقل ستة قرون، وبين الوجه الاستعماري الغربي، فإذا أردت أن أتبنّى اليوم النـزعة التاريخانية في تفسير النص، يمكن أن يقول لي شخص: إن هذه النظرية تخدم الغرب وتدمّر خصوصياتنا؛ لأنها تطيح بمئات النصوص الدينية وتحيل التراث إلى مهزلة، سوف تسقط قداسته، سوف تبدّد موروثنا، أين نحن؟! أين الذات؟!

كيف يمكن للباحث الإسلامي أن يجمع بين حفظ موقع الأمّة الإسلامية أمام الغرب ونشر أفكار من هذا النوع؟ هل المطلوب تأخير الحديث حول هذه الموضوعات إلى حين تصفية حساباتنا السياسية والعسكرية مع الغرب، أم نشرع من الآن بها رغم ما فيها من إحراجات؟

ربما يكمن أحد وجوه الحلّ في تغيير قواعد اللعبة، ومعنى ذلك أنك تارةً تجعل قواعد اللعبة قائمةً على أن تصل إلى هدفك بأيّ طريقة ممكنة، حتى ولو بقتل اللاعبين الآخرين في ساحة المباراة، وأخرى تغيّر قواعد اللعبة، فتمنع عن عشرات الوسائل، مما يعطيك إحساساً بأن الوصول إلى الهدف له هذه الطريق فقط، ومن ثم لا تشعر بمشكلة عندما تخسر مع تطبيق اللاعبين القواعد عينها، أخمّن أن بعضنا يرى أن الهدف يجب أن يتحقق بأي طريقة، دون أن يحترم أساسيّات في العمل، ولو أنه احترمها للعب ضدّ الغرب مع وجودها أساساً من أساسيات اللعبة، علينا أن نعرف أن فشل العالم العربي اليوم تعود بعض أسبابه إلى تأخير الزعماء العرب مشروع الإصلاح الداخلي بحجّة الملف الفلسطيني، فلا نحن ـ بعد نصف قرن ـ أصلحنا الداخل ولا حرّرنا فلسطين، هذا درس يستحقّ الوقوف عنده كثيراً، حتى لا تستنسخه حرفياً الحركة الإسلامية.

المحور الثالث : فاعلية الخطاب الإسلامي

◈ *في اعتقادكم هل أن الخطاب الإسلامي يستطيع أن يؤثر في العالم ويدعوه نحو*

تبنّي منهجه، وهو حتى الآن لم يستطع أن يوقف نـزيف مشاكله الداخلية؟

❑ يعاني الخطاب الإسلامي اليوم من مشاكل، وقد تجاوز الكثير منها والحمد لله، لكن قد لا يكون قادراً على التأثير الفاعل في العالم اليوم، فنحن لا نساوي في معايير الثقافة العالمية شيئاً، نحن فكرياً على الساحة العالمية لا حضور لنا، نعم لنا حضور سياسي وجهادي ممتاز، لكننا لا نملك على الصعيد العالمي ـ أي خارج النطاق الإسلامي ـ حضوراً فاعلاً في الصنع الثقافي، أين هم مفكّرونا اليوم في الجامعات والمحافل الفكرية والثقافية في أوروبا أو في أمريكا أو في شرق آسيا؟ إن ما كتبه العرب حول العولمة مثلاً يساوي ـ كما قيل ـ اثنين في المائة مما كتبه الغرب، ماذا كتبنا حتى الساعة حول الفكر التربوي الإسلامي على سبيل المثال؟ أين هي نظرياتنا اليوم؟

طبعاً هذا لا يضعف صواب النظرية، فالحق لا يغدو باطلاً بحساب الأقلية والأكثرية، لكننا نتحدّث عن النشاط الفكري والحضور، أنت الآن على مستوى العالم العربي، أحسب لي كم عدد علماء الدين الشيعة المتصدّين للشأن الثقافي بحيث يعدّون من رجال الطبقة المثقفة الأولى الحاضرة في المشهد الفكري العربي والمؤثرة فيه؟ هذه حقائق، لا يجب إنكار الحقيقة للتعويض عن أنفسنا وإشعارها بالسعادة، إنها مسؤولية كبيرة على عاتق علماء الدين والمثقفين الدينيين، متى يجب عليهم أن ينهضوا؟ وكيف؟

طبعاً، هناك أسباب كثيرة لهذا الوضع، منها الحصار المفروض على الإسلاميين في العالم العربي وفي الخارج، ومنها أزمات في داخل الخطاب نفسه، تجعله ـ بوضعه الحالي ـ أعجز عن أن يواصل سيره، دعنا نشبّهه بالأسد الجريح، هذا الأسد الذي جاء مع مفكرين مميزين كالإمام الخميني والسيد الصدر والمطهري وغيرهم، وسبب جرحه أن الحياة تتطوّر والعلوم تتقدّم والجيل اللاحق يغلب عليه الركود، نعم أشيد هنا ببعض الجهود في الساحة الإيرانية، وهي جهود تستحقّ كل تقدير واحترام، وتبعث على الفخر والاعتزاز

رغم كلّ المعوقات.

◈ *ما هو مدى تأثير الخطاب الإسلامي على مستوى العالم، من حيث التأثير في مجرياته؟*

❑ أعتقد أن الجواب عن هذا السؤال بات واضحاً ممّا تحدثنا عنه قبل قليل، فعلى الصعيد العام ـ سياسياً وجهادياً ـ نحن حاضرون، وأقوياء، أمّا على الصعد الثقافية فلنا حضور في بعض المواقع وانحسار في مواقع أخرى، حضورنا يتركّز بشكل أكبر على الخطاب الثقافي الجماهيري، وهذا أمر جيد جداً، فليس خطاب النخب لوحده مفيداً، لكن من الضروري أن يكون لنا خطابنا النخبوي الفاعل، وهذا لا يتمّ بالشكل الذي يؤمل إلا عبر تكوين كادر ثقافي قوي، يدرس العلوم الإسلامية التراثية بقوة وحزم، كما يدرس المعطيات الإنسانية الجديدة، ويواكب أحداث العالم الثقافية، ليس بمعنى الاطلاع العام، بل بمعنى التخصّص في المجالات، بعض العلماء في الجمهورية الإسلامية الإيرانية ومنذ حوالي الخمسة عشر عاماً أسّس لجيلٍ من العلماء الفاعلين في الساحة الثقافية، وهذا الجيل الآن حاضر بقوّة في الحياة الثقافية الإيرانية، لا يمكن لأحد أن يقول عنه: إنه غير مطّلع على الثقافة بمعناها التخصّصي، هذا الفريق أُرسل عدد كبير منه إلى الغرب؛ لكي يتخصّص هناك في الفكر الغربي، من داخلهم، من جامعاتهم، أتقن هذا الجيل اللغات الغربية، وقرأ الغرب من مصادره، كان حضور هذا الجيل مميزاً، هذا ما نريده ـ بل وأكثر ـ في ساحتنا الإسلامية العربية الشيعية بالخصوص.

في حوزة النجف، كان العلماء رقماً صعباً في الحياة الأدبية، أين علماء الدين اليوم في هذا المضمار؟ لماذا الإحجام بعض الشيء عن أن يكون علماء الدين رجال أدب كبار في العالم العربي، وهم قادرون ـ بحكم اختصاصاتهم ـ على ذلك؟ أين هي المجالس الأدبية الراقية؟ لقد كان العلماء مهيمنين على الحياة الأدبية فترةً طويلة، لا نريد الهيمنة إنما الحضور الفاعل، هذا الحضور باهت اليوم، ولا نقول: منعدم، فالحمد لله هناك مهتمون بهذه الجوانب المشار

إليها.

مشكلة أخرى على هذا الصعيد، أن الفريق الذي يملك من الإسلاميين مكانةً فكرية مرموقة لا يجري إحضاره - على المستوى الإعلامي - ساحة الفعل الثقافي، فيبقى منزوياً في دوائر المتديّنين، ولا يظهر فكره وعطاؤه إلى الملأ عامّة، وسبب ذلك وجود ضعف في جهاز الإعلام الفكري والثقافي عندنا.

الملحق الخامس

الدراسات العقلية في العالم العربي

نصّ الحوار مع مجلّة بجوهه الإيرانية[1]

◈ *لو تقدّمون لنا عرضاً لحياتكم العلمية ـــ والدراسية في بلدكم وفي إيران.*

❑ أكملت دراستي العصرية في مدينة صور، ثم درست في حوزتها العلمية «المدرسة الدينية» المقدّمات والسطوح، حضرت فترةً وجيزة عند المغفور له آية الله الشيخ محمد تقي الفقيه، وعند آية الله الشيخ مفيد الفقيه في مباحث الفقه، وفي عام ١٩٩٥م، سافرت إلى الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وحضرت أبحاث الخارج في الفقه والأصول لخمس سنوات متواصلة عند آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، وحضرت بعدها في الأصول عند آية الله الشيخ الوحيد الخراساني، كما حضرت في الفقه عند آية الله عبدالله جوادي آملي، وحضرت عنده درس التفسير أيضاً، كما حضرت عند آية الله الشيخ حسين النجاتي، وحضرت في الفقه والرجال والقواعد الفقهية عند آية الله الشيخ باقر الإيرواني.

في حدود عام ١٩٩٨م، انتسبت إلى دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، والتي يُشرف عليها آية الله الشاهرودي، وعملت في

---

(١) أجرت هذا الحوار مع المؤلّف مجلّة «بجوهه» الإيرانية، التابعة للمركز العالمي للدراسات الإسلامية، وقد صدر في عددها رقم ١٨، تموز ٢٠٠٦م.

الموسوعة لمدّة أربع سنوات تقريباً، ثم شغرت منذ عام ٢٠٠٢م منصب رئيس تحرير مجلّة المنهاج الصادرة في بيروت، وعضو هيئة تحرير مجلّة فقه أهل البيت ﷺ، وعضو هيئة تحرير مجلّة ميقات الحج، وعضو هيئة تحرير مجلّة أصداء، وفي عام ٢٠٠٤م، شغرت منصب رئيس تحرير مجلّة «نصوص معاصرة» الخاصّة بترجمة النتاج الثقافي الإيراني، والتي يُشرف عليها الشيخ عبدالهادي الفضلي، كما أسّستُ عام ٢٠٠٦م مجلّة تُعنى بقضايا الفقه والاجتهاد المعاصر، واسمها مجلّة «الاجتهاد والتجديد»، تصدر في بيروت، إلى غير ذلك...

◈ *لو تضعونا في أجواء نتاجاتكم العلمية المطبوعة والمنشورة؟*

❑ المؤلّفات: ١ ـ نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة. ٢ ـ التعددية الدينية. ٣ ـ علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية. ٤ ـ بحوث في الفقه الزراعي (تقريرات أبحاث الأستاذ آية الله الهاشمي الشاهرودي)، وكذلك مجموعة كبيرة من المقالات تزيد على الستين مقالة.

أما الترجمات من الفارسية إلى العربية فهي:

١ ـ الأسس النظرية للتجربة الدينية للدكتور علي شيرواني. ٢ ـ ابن إدريس الحلي، رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي للشيخ بناري. ٣ ـ بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة (مجموعة دراسات للدكتور عبدالكريم سروش والشيخ محمد تقي مصباح يزدي والشيخ علي رضا قائمي نيا). ٤ ـ المجتمع الديني والمدني للشيخ أحمد واعظي. ٥ ـ الدولة الدينية للشيخ أحمد واعظي. ٦ ـ الفكر السياسي لمسكويه الرازي.

وأكثر من ستين مقالة أيضاً.

◈ *لو تشرحون لنا الحركة الفلسفية في العالم العربي منذ صدر الإسلام وإلى اليوم، وأسباب نجاحها وإخفاقها*

❑ لا يمكن اختصار المشهد الفلسفي في العالم العربي طيلة هذه المدّة بجملتين قصيرتين، لكنني أركّز على مفاصل:

أولاً: شهد العالم العربي ـ كما في غيره ـ صراعاً مريراً بين التيارات النصية والتيارات الفلسفية، وكعادة عالمنا الإسلامي ـ غالباً ـ تظلّ التيارات النصية (ولا أعني السلفية) مهيمنةً على مفاصل الحياة الاجتماعية، لهذا كان الفلاسفة في موقع الفريق المقموع والمحارب بتهمة الخروج عن الدين أو إضلال المسلمين، لكن ذلك كلّه، كان عادياً إلى حدّ ما إلى عصر الغزالي (٥٠٥هـ)، إذ دخلت مواجهة الفكر الفلسفي مرحلة متطوّرة، لم يتمكّن حتى ابن رشد من الحدّ منها.

ثانياً: كانت آخر الخطوات الهامّة في إيجاد الوفاق بين العقل والنص مع ابن رشد الفيلسوف، كانت خطوة ابن رشد محاولةً لإعادة ترتيب نظام المصادر المعرفية، وتطويراً لنظرية التأويل المعتزلية، لكن دوره تركّز ـ من جهةٍ أخرى ـ على نشر فكر أرسطو و.. الأمر الذي تمّ توظيفه على الجهة الأوروبية؛ حيث عرّف أوروبا أكثر فأكثر بأفكار الفلسفة، من هنا، غلب عليه طابع الشرح، مما جعل بعض الباحثين يرى فيه شارحاً أكثر منه فيلسوفاً.

ثالثاً: منذ أوائل القرن التاسع عشر الميلادي شهد العالم العربي حركةً عقليّة جديدة، أفرزتها المواجهة مع الغرب، لكن الحركة الفلسفية هذه لم تقتصر على الفلسفة الوجودية، بل شملت أجزاء أخرى من حياة الإنسان.

◈ ***ماهي أسباب اهتمام الجيل العربي الجديد بعلم الفلسفة؟***

❑ في كلّ فترة نهضةٍ من تاريخ الحضارات والشعوب يظهر التفكير الفلسفي عادةً؛ لأن التفكير الفلسفي يسعى لإعادة رسم منظومات المفاهيم بطريقة جديدة بغية إجراء تعديلات جوهرية في الفكر تسمح له بالنهوض، فلنلاحظ التاريخ الأوروبي كيف أنّ الغرب ـ رغم التطوّر الصناعي الذي شهده ـ لم يحصل على تطوّر حياة وعيش إلاّ بعد دخول التفكير الفلسفي مرحلة النقد والبناء عنده.

من هنا، أعتقد بأنّ النـزوع ناحية التفكير الفلسفي في الوسط العربي يرجع إلى الحاجة لإعادة رسم تصوّر شامل عن الوجود والحياة، بإمكانه

إحداث قفزات نوعية، لمواجهة المرحلة الجديدة، إضافةً إلى كون اللغة الفلسفية أكثر اللغات ـ تقريباً ـ توفيراً للتواصل العقلي بين الأديان والحضارات المختلفة، مما يجعلها أقدر على التعامل مع الحضارة الغربية الوافدة.

◈ *ما معنى مقولة ((العقل العربي)) المتداولة اليوم في الأدبيات المعاصرة؟*

❑ يُقصد بمقولة «العقل العربي» ذلك البناء أو المنظومة الفكرية التي أفرزتها جهود متضافرة من العلماء والمفكرين و.. بانتماءاتهم الفكرية المختلفة، أي أنّ العقل هنا لا يراد منه ما يقابل النص، ولا يراد منه الفلسفة، أو الدراسات العقلية الأنطولوجية، بل يُقصد به مجموعة النتاج العربي العام الذي صنع الوعيَ العربي ونمط التفكير العربي وآليات التعاطي العربي مع الأمور كلّها.

ولكي أوضح الفكرة أكثر أحلّل دوافع ظهور هذا الموضوع في الدراسات العربية المتأخرة عند كتّاب عديدين كالدكتور محمد عابد الجابري، إذ ظهر شعور عقب هزيمة ١٩٦٧م مع إسرائيل بأنَ هناك نقطة ضعف ما، وأنّ هناك خللاً ما كامناً في الوضع العربي، وقد أدّت نكسة ٦٧م إلى ظهور تيارات فكرية كثيرة في العالم العربي تركت بصماتها على مجمل الحياة العربية، وكانت لها تفسيرات متباينة لما حصل في الوطن العربي، كان هناك من يقول: إنّ السبب هو ضعف الإمكانات، أو ضعف الصناعة، أو ضعف الإدارة السياسية، أو ضعف التطوّر التقني، أو.. وفي فترة الثمانينات ظهرت ـ بشكل مضاعف ـ فكرة «العقل العربي» باعتباره نقطة الضعف الأساسية في المجتمع العربي، بمعنى أنّ لدى العرب إمكانات مادية وبشرية ولديهم الكثير الكثير، كما أنّ هناك نقاط ضعف عديدة عندهم، ومحصّلة ذلك أن ما يتراءى لنا من نقاط ضعف ليس سوى مظاهر للمشكلة الأم التي يعاني منها العربي، فأزمة الحكم ليس مشكلةً منفصلة عن أزمة الحياة الأسرية، إنما المشكلة في هذا الركام المعرفي الهائل الذي كوّن عقلاً جمعياً يفكّر بطريقة معينة، ويعالج الأمور بطريقة خاصة، وهذا البناء الفكري العام هو ما نسمّيه «العقل العربي»، فهو عقل جمعي وليس

عقلاً أحادياً لفلان أو فلان، ودراسة هذه المقولة ليست دراسة وجودية أنطولوجية، فنحن لا ندرس هذا العقل من زاوية كونه مادياً أو مجرداً أو على مستوى علاقته بالعقل الفعّال، إنما ندرسه دراسة إيبستمولوجية معرفية لتفكيك بنيات التفكير عنده، والتي تظهر قوّتها وضعفها في الحياة السياسية والإدارية والاجتماعية و..

أعتقد أن ظهور هذه المقولة في الدراسات العربية المتأخرة كان هاماً جاداً؛ لأنه أعاد دراسة كل المراكمات التاريخية وفتح الباب على مصراعيه لنقد الموروث باعتباره بناءً تحتياً للوعي العربي المعاصر، لهذا وجدنا دراسات عن ابن رشد، والغزالي، والشافعي و.. وهو ما أثار حفيظة تيارات تراثية عديدة في الوسط السنّي بالخصوص، وأحدث بدوره جولةً من السجال الفكري الحادّ، كان من نتائجه الأحداث التي وقعت مع نصر حامد أبو زيد وغيرها.

◈ *كيف تسود الدراسات الكلامية الجديدة في العالم العربي؟ ومن هي الشخصيات الأبرز على هذا الصعيد؟*

❑ ربما يكون استخدام مصطلح «الكلام الجديد» في الوسط العربي غير مألوف كما هي الحال في الحياة الثقافية الإيرانية، إذ يقلّ تداول هذا المفهوم، وحتى من جانب الدكتور حسن حنفي الذي تعدّ محاولته الشهيرة في كتابه «من العقيدة إلى الثورة» والتي أخذت طابع إعادة بَنْيَنَة علم الكلام وفق أسس جديدة بحسب رأيه.. حتى حنفي لم يستخدم هذا المصطلح إلاّ نادراً، وفقط في النتاجات العربية المترجمة عن الفارسية، أو في الأجواء العربية الشيعية وما قاربها شاهدنا حضوراً لهذا المصطلح؛ من هنا، لا يصحّ فهم هذا المصطلح في الوسط العربي، كما هي حالته إيرانياً.

لكن مع ذلك، هناك حضور واضح للحركة النقدية الكلامية في الوسط العربي، فمنذ محمد عبده (١٩٠٥م) في رسالة «التوحيد» التي نحى فيها ـ وفي غيرها ـ ناحية التفكير المعتزلي، سيما في قضية القضاء والقدر التي تتصل بمقولات النهضة والعمل.. شهد العالم العربي دراسات مركّزة في هذا الصدد،

مما أدّى إلى ظهور ما عُرف بعد ذلك بالمعتزليين الجدد، أولئك الذين أعطوا العقل في تفسير الدين دوراً أكبر، واستخدموا ـ ضمن طرائق جديدة ـ آليات التأويل حتى ظهرت لديهم مدارس في هذا الصدد.

أما عن جدّية هذا العمل، فأعتقد أننا إذا قصدنا بالجدية الأعمال المركّزة فأظنّ أن الباحثين العرب قاموا بتناول موضوعات حساسة في هذا المجال، فقراءة النزعات الصوفية والفلسفية والعرفانية كانت مهمة، لكن على طريقتهم الخاصّة، وأعتقد أنه بدرجة أو بأخرى كانت لمحمد عبده ورشيد رضا وسيّد قطب ونصر حامد أبو زيد والجابري وحنفي وأركون.. مساهمات تستحقّ الدراسة في هذا المجال.

◈ *ما هي النتائج العلمية الملموسة لهذه الموضوعات في المحافل العلمية العربية؟ ما هي مواقف المؤيدين والمعارضين؟*

❑ لم تدخل مقولات علم الكلام الجديد الوسط العربي كما دخلت الوسط الإيراني، فقد تناولها الباحثون الإيرانيون بنوعٍ من الدرس الفلسفي المركّز، فيما صارت في الوسط العربي قيمها ونتائجها من أساسيات الفكر عموماً، فمثلاً قد لا تجد صراعاً في العالم العربي حول نظريات مثل القبض والبسط، التعددية الدينية بمعناها الفلسفي، تعدّد القراءات، إنما تجد من تبنّاها بوصفها ظواهر مفروغاً عنها في طرائق التفكير، على خلاف الجوّ الإيراني الذي عمل كثيراً على دراستها والوقوف عندها.

طبعاً، لا أقول: لا يوجد خلاف في هذه القضايا بين التيارات وطرائقها الفكرية عربياً، إنما أقول: لا يوجد جهد فكري مركّز عليها كما هي الحال في إيران، فالعرب في القضايا المعرفية بحثوا في القرآنيات، وفي النقاشات التي أثيرت حول القرآن، وبحثوا في السنّة النبوية وما أثير حولها، تناولوا أيضاً الإجماع، وعدالة الصحابة، وفتحوا ملفات لتغيير القراءة الفقهية مثل مقاصد الشريعة مع علال الفاسي والطاهر بن عاشور، وقضايا المصلحة و.. وركزوا جهداً غير عادي على دراسة نظرية اللغة عموماً، حيث طبقها بعضهم على

القرآن، كما فعل نصر أبو زيد، وكان لديهم اهتمام انثروبولوجي و.. كما حصل مع محمد أركون، أو حتى توظيفات علمية رياضية ونحوها في بناء تصوّرات حول تفسير النص الديني مثل الدكتور محمد شحرور، وكذا دراسات تتصل بالجانب الأسطوري ـ كما يسمّونه ـ في الدين، وعلاقة الدين بالأسطورة، كما حصل مع سيد محمود القمني و..

من هنا نجد أن أبرز من تناول قضايا علم الكلام عاد وانشغل أخيراً بإعادة هيكلة علم أصول الفقه مثل حسن حنفي.

نعم، فترة الخمسينات إلى الثمانينات، كانت الاهتمامات مختلفة فيها عن الفترة الأخيرة؛ بسبب وجود التيارات الماركسية وسجالاتها الفلسفية، وكانت الأبحاث الفلسفية لكانط وماركس وإنجلز وفلاسفة آخرين محلّ تداول الباحث العربي أكثر من الفترة اللاحقة، فكانت مسألة الأيديولوجيا بما لها من تفاصيل حاضرةً في البحث الفلسفي العربي، لما للماركسية من علاقة بهذا الأمر.

ولابدّ أن نشير هنا إلى مسألة ضرورية، وهي أنّ التيار غير الإسلامي ـ بالمعنى المتداول اليوم للكلمة ـ كانت له اهتمامات ملحوظة بالدراسات الدينية مثل علي حرب، وعبدالله العروي، ومحمد عابد الجابري، وهشام جعيط، وعبدالمجيد الشرفي و.. ولعلّ هذا ساعد على نموّ وتطوّر الدراسات النقدية، خصوصاً وأن مختصّين بدراسات اللغة العربية والأدب والشعر والألسنيات كان لهم حضور مميز، ومسألة اللغة أساسية، فالدراسات العربية المعاصرة حول الدين تهتمّ بجانب كبير منها بالجانب اللغوي لتحليل النصّ الديني وتفكيك أساس بنيته وتركيبته.

طبعاً في المقابل، هناك فريق رفض كلّ أو أكثر هذه القراءات للفكر الديني، وكتب ردوداً عليها، وقد كانت بعض فتاوى أو أحكام الارتداد والكفر وتطرّف بعض الآراء على الخط الآخر موجبةً لانقسامات حادّة في التفكير، عزّزت كثيراً من تباين وجهات النظر.

◈ *ما هو رأيكم في نقاط قوّة أو ضعف هذه المواقف؟ وما هي الانحرافات التي حصلت على هذا الصعيد؟*

❑ **من نقاط القوة:**

أ ـ بُعدها عن القضايا التجريدية يمنحها طابعاً عملانياً يركّز حاجات الأمة في حساباته، لهذا كان التركيز على مصادر الاجتهاد الديني، وقضايا الشريعة وما يتصل بها أكثر من الفلسفة والعرفان، وكان تركيزٌ ملحوظ على الإنسانيات وقضايا المرأة والحرية وغيرها: مثلاً لاحظوا حسن حنفي عندما كتب في علم الكلام، سيما مقدّمة كتابه «من العقيدة إلى الثورة»، كيف كان اهتمامه بتحويل هذا العلم إلى علم منتج في الحياة العملية، لحلّ المشكلات المعاصرة التي يعاني منها الإنسان العربي اليوم، على مستوى السياسة والأمن والاقتصاد، وهذا مثال بارز على طريقة تناول العديد من الباحثين العرب بعض الموضوعات النظرية التجريدية.

ب ـ الاهتمام البالغ بدراسات تاريخ الفكر، عنصر إيجابي لإعادة تكوين رؤية حول الموروث برمّته.

ج ـ الاهتمام بآخر منجزات الدرس اللغوي والهرمنوطيقي بمختلف ميادينه القديمة والجديدة، وهذه نقطة امتياز أعتقد أنّها بالغة الأهمية.

د ـ متابعة نشطة لمنجزات الحركة الاستشراقية ومشاريعها النقدية أيضاً، وهذا ما ساعد على تكوين رؤية أكثر انفتاحاً على موضوعات هامة وأساسية.

وفي سياق متابعة منجز الآخر، نلاحظ بداية اهتمام جيد بالدراسات الإيرانية في الساحة العربية، شيعياً بالدرجة الأولى وهذا واضح، وسنياً بالدرجة الثانية، لهذا نجد قدراً من المتابعة في المغرب ولبنان وبعض بلدان الخليج بالفكر الإيراني، ولهذا وجدنا حركة ترجمة جيدة، أعتقد أنّه لم تشهد الساحة الإيرانية نموذجاً لها، لهذا أدعو الأخوة في الجمهورية الإسلامية إلى الاهتمام الجادّ بهذا الموضوع لترجمة النتاج العربي بأطيافه المتنوّعة، إثراء

للمشهد الثقافي الإيراني نفسه.

أمّا بعض نقاط الضعف:

أ - حصول حالة من الاقتباس المفاهيمي من الغرب بما يؤدي إلى بناء بعض المنظومات المعرفية بطريقة تستعير المفاهيم بشكل غير سليم، وهذه من الملاحظات التي سجّلها غير ناقد، مثل الدكتور جورج طرابيشي على محمد عابد الجابري في مشروعه في نقد العقل العربي.

ب - عدم وجود دراسات فلسفية وكلامية أكثر جذريةً لمقولات بدأت تسود الثقافة العربية دون وجود تأسيس فلسفي لها على صعيد التيار الإسلامي.

ج - الإفراط في الحالة النقدية للتراث، وهذا ما يقدّم قراءات غير واقعية عنه، ومن أسباب هذا الإفراط أحياناً حالة التجاذب السياسي - الاجتماعي الموجود بين التيارات في العالم العربي، فقد ساعدت هذه الحالة وغذّت نزوع الفريق النقدي لنقد الموروث بوصف ذلك مقدّمةً لزعزعة شرعية الفريق الآخر.

ويجب أن ندرس جيداً المناخ الاجتماعي - السياسي في العالم العربي (السنّي)، فحركة النقد الفكري تعرّضت لموجات من الاغتيالات والأحكام القضائية خلال حوالي الثلاثة عقود الماضية، وهذا ما فاقم من حجم المشكلات أكثر فأكثر، إضافة إلى القمع المروّع الذي مارسته بعض الدول العربية ضدّ الحركات الإسلامية واليسارية، الأمر الذي ترك أثره على طبيعة السجالات الفكرية أيضاً، مما جعل مسألة السلطة من أبرز قضايا الفكر العربي المعاصر، كما نجد ذلك بارزاً مع مفكّرين مثل برهان غليون ورضوان السيد وغيرهما.

◈ *ما هي عناصر اختلاف المشهد الفكري الفلسفي في إيران والعالم العربي؟*

❑ في الفترة المتأخرة، ثمة نقاط امتياز بين المشهد العربي والإيراني:

أولاً: منذ مدّة طويلة انشغل الباحثون العرب بشكل مضاعف بالدراسات

ذات الطابع المعرفي الإيبستمولوجي، فركّزوا نظرهم على مصادر المعرفة الدينية وإعادة دراستها معيارياً لرصد قيمتها المعرفية، وهذا ما بلغ أوجه في تناول قضية «العقل العربي» التي شغلت الباحثين العرب أكثر من عقد من الزمان، أما في الساحة الإيرانية فظلّت الفلسفة الأنطولوجية حاضرة حتى اليوم، فيما بات الفكر العربي لا يتناولها سوى للعبور منها إلى تحليلٍ معرفي ما.

وفي التسعينات من القرن العشرين شهدت الساحة الإيرانية حضوراً أكبر للدرس المعرفي مع نتاجات الدكتور عبدالكريم سروش ومنتقديه، وبتنا اليوم نرى وجوداً مميزاً لهذا النوع من الدراسات.

ثانياً: تخيّم على الدراسات الكلامية الجديدة في إيران - في الغالب - طرائق البحث المنطقي الفلسفي العقلي، وهذا أمرٌ لم يعد له وجود يُذكر في العالم العربي، أي أن الدارسين العرب لم يعد تناولهم للقضايا رائجاً بهذه الطريقة، بل يميلون إلى ستخدام المنهج النقدي التاريخي، أو المنهج العملاني البراغماتي في دراسة القضايا.

ثالثاً: استتباعاً لما تقدّم؛ لم يهتمّ الباحثون العرب كثيراً جداً بمنجزات الغرب الدينية ذات الطابع الوجودي أو العرفاني، على العكس من الباحثين الإيرانيين حيث عنت لهم التجربة الدينية الروحية في الغرب كثيراً فاهتموا بأفكار والتر استيس ورودلف أتو وبلانتينجا وجون هيغ و...، وبعبارة أخرى كان المختصّون الدينيون في الغرب أصحاب حضور أكبر في الثقافة الإيرانية المعاصرة على حساب المستشرقين الناقدين للفكر الديني أو الإسلامي، على خلاف الحال في العالم العربي حيث جرى التركيز على المستشرقين أكثر من الفريق الآخر، ويلعب النزوع الكبير ناحية العرفان والتصوّف في الثقافة والأدب الإيرانيين دوراً في هذا الأمر، فيما الأمر أقلّ من ذلك في الحياة العربية.

◈ *كيف تعاطت المؤسّسة الدينية السنيّة مع مباحث علم الكلام الجديد، مثل تعدّد القراءات، والتعددية الدينية و..؟*

❑ هناك أكثر من فريق في الوسط السنّي كانت له مواقف مختلفة:

الفريق الأوّل: الفريق الرافض رفضاً تاماً لكلّ هذه الملفات العلمية الجديدة، ويتمثل هذا الفريق بالتيار السلفي الذي تغذيه بعض الحركات الدينية في بعض بلدان الخليج، فهذا الفريق يرى في بعض هذه الأفكار كفراً وضلالاً، لهذا فهو يحرّمها، ويحظر ـ مهما استطاع ـ التداول بها، وقد قيل: إن لهذا الفريق ـ ببعض الإمكانات التي يملكها ـ دوراً في الأحكام التي أصدرها القضاء في بعض الدول العربية مثل مصر، وأنّه استطاع اختراق المؤسّسة الدينية في أكثر من موقع سنّي.

الفريق الثاني: وهو الفريق الذي يحمل نزعةً اعتزالية مخفّفة أو معتدلة، مثل الدكتور محمد عمارة في مصر، فهذا الفريق كان جزءاً من المشروع النهضوي النقدي والإحيائي في العقود السابقة، حيث عمل على الترويج لأفكار الإصلاحيين الدينيين مثل محمد عبده، ورشيد رضا، ومحمود شلتوت، وعبدالرحمن الكواكبي... إلاّ أنه شعر أنّه حصلت حالة إفراط في الدراسات المتأخرة؛ إذ ينظر الكثيرون في العالم العربي إلى بعض رموز الحركة النقدية الجديدة للفكر الديني بوصفهم ماركسيين أو اشتراكيين سابقين اندمجوا في التفكير الديني على طريقتهم بعد وفاة الحركات اليسارية الكلاسيكية في العالم العربي، ولهذا يميّزون بين حركة النقد الإسلامي وحركة النقد التي جاءت على يد هذا الفريق، وربما ساعدت أيضاً على خط آخر علاقة بعض رموز التيار النقدي الجديد بالسلطة مثل عبدالله العروي في المزيد من الحذر منه.

الفريق الثالث: وهو الفريق الذي اتخذ منطلقات قومية لا دينية، مثل جورج طرابيشي، حيث كان يرى في نقده لمشروع الجابري أنّ الجابري لم ينصف العقل العربي، ولهذا عدّ نقد طرابيشي من أقوى الردود التي أثارت ضجةً في العالم العربي، رغم أنه مسيحي الديانة، من هنا كان يرى بعضهم في بعض أوجه الحركة النقدية محاولة لتخطي المشروع القومي العربي، وبالتحديد مشروع جمال عبدالناصر.

الفريق الرابع: الفريق الذي كان يملك ميولاً دينية ذات طابع صوفي - عقلاني، مثل الدكتور طه عبدالرحمن، وكانت بعض ردود هذا الفريق معمّقة جداً، سيما وأنها جاءت أيضاً من المغرب العربي الذي يتسم بتناول أكثر فلسفيةً لموضوعات النـزاع القائمة.

◈ *أيّ البلدان أو المناطق تسود فيها هذه الموضوعات أكثر؟*

❑ يمتاز المغرب العربي باهتمام أكبر بالجانب الفلسفي من الدراسات الدينية المعاصرة، لهذا نجد عند كتّابه نسيجاً معقداً من تناول الموضوعات الشائكة، وعموماً اختلط المغاربة بالثقافة الفرنسية والفلسفات الأوروبية بشكل كبير، لهذا نجد نسقاً ذا طابع فلسفي في تعاملهم مع الظواهر والمقولات، وحتى عندما تناولوا الهرمنوطيقا والدراسات الألسنية بدا هذا الأمر واضحاً عليهم، ويمكن القول: أن المغاربة العرب يعدّون أنفسهم رادة المشروع النقدي والعقلاني الجديد، وهذا الاعتداد بالذات عندهم، جعلهم يضيؤون بشكل كبير على شخصيات مغربية (المغرب العربي عموماً) مثل ابن رشد، والطاهر بن عاشور، وعلال الفارسي، وابن باديس و.. بشكل كبير جداً، وينتقدون المشاريع الأخرى التي قام بها المشارقة العرب.

وقد كانت هذه النقطة بالذات مثار نقد فريق آخر، في مصر وسوريا و.. مثل موقف حسن حنفي على سبيل المثال، حيث رفضوا هذا التصنيف المناطقي في القطر العربي، ونظروا إلى شيء من الإفراط في منجزات المغاربة.

شيعياً، نجد اهتماماً بالدرس الفلسفي والكلامي الجديد واضحاً، سيما على إثر متابعات آخر أخبار المشهد الثقافي الإيراني عبر حركة الترجمة التي حصلت منذ ثمانينات القرن العشرين، وهذا ما ترك أثراً على الأوساط الشيعية العربية الجديدة لا يمكن إنكاره.

المصادر والمراجع

الكتب والمصنّفات:

١- **القرآن الكريم**.

٢- **آل جعفر، مساعد مسلم**، الموجز في علوم الحديث، دار الرسالة للطباعة، بغداد، العراق.

٣- **الآمدي (٦٣١هـ)**، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الدكتور سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.

٤- **الآملي، حيدر**، جامع الأسرار.

٥- **ابن خلدون (٨٠٨هـ)، عبدالرحمن**، المقدّمة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٦- **ابن رشد (٥٩٥هـ)، أبو الوليد**، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلّفات ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٧- **ابن سينا، الشيخ الرئيس أبو علي**، منطق الشفاء، المؤسسة الجامعية للدراسات الإسلامية، تحقيق: أبو العلا العفيفي.

٨- **ابن الصلاح الشهرزوري (٦٤٣هـ)**، عثمان بن عبدالرحمن، علوم الحديث، تحقيق وشرح: نور الدين عتر، دار الفكر والفكر المعاصر، بيروت، ودمشق، إعادة الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م.

٩- **ابن عربي (٦٣٨هـ)، محيي الدين**، الفتوحات المكية، الطبعة الجديدة، والطبعة القديمة، دار صادر، بيروت، لبنان.

١٠- **ابن عربي (٦٣٨هـ)، محيي الدين**، رسائل ابن عربي.

١١- **ابن الفناري (٨٨٦هـ)، محمد بن حمزة**، مصباح الأنس، انتشارات مولى، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٢- **أبو زهرة، محمد**: الوحدة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر.

١٣- **أبو زيد، نصر حامد**، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٩٩م.

١٤- **أبو زيد، نصر حامد**، مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، والدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٠م.

١٥- **الاسترآبادي (١٠٣٦هـ)، محمد أمين**، الفوائد المدنية، الطبعة الحجرية.

١٦- **الإصفهاني (١٣٦١هـ)، محمد حسين**، نهاية الدراية في شرح الكفاية، تحقيق: الشيخ رمضان قلي زاده المازندراني، نشر سيّد الشهداء، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

١٧- **الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى**، فرائد الأصول، مؤسسة دار الكتاب، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٨- **أوجبي، علي**، كلام جديد در كذر انديشه ها، مؤسسة فرهنكي انديشه معاصر، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

١٩- **البحراني (١١٨٦هـ)، يوسف**، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران.

٢٠- **بري، باقر**، فقه النظرية عند الشهيد الصدر، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٣٠.

٢١- **البعلبكي، منير**، موسوعة المورد العربية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٢٢- **بيضون، إبراهيم**، مسائل المنهج في الكتابة التاريخية العربية، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٢٣- **البيهقي (٤٥٨هـ)، أبو بكر**، السنن الكبرى، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٩٢م.

٢٤- **التستري الكاظمي (١٢٣٧هـ)، أسد الله**، كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع، الطبعة الحجرية، نشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران.

٢٥- **التوني (١٠٧١هـ)، الفاضل عبدالله بن محمد**، الوافية في أصول الفقه، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٢٦- **جابر، طه**، أدب الاختلاف في الإسلام.

٢٧- **جوادي الآملي، عبد الله**، علي بن موسى الرضا والفلسفة الإلهية، دار الإسراء، قم،

إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٢٨- **الحائري، كاظم**، الإمامة وقيادة المجتمع، نشر مكتب المؤلف، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٢٩- **الحائري، كاظم الحسيني**، تـزكية النفس، مؤسسة الفقه للطباعة والنشر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٠- **حب الله، حيدر**، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.

٣١- **حب الله، علي**، قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر، دار الرسول الأكرم والمحجّة البيضاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٣٢- **حب الله، علي**، المقدّمة في نقد النثر العربي، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٣٣- **الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ)**، معالم الدين وملاذ المجتهدين، المقدمة في أصول الفقه، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية عشرة، ١٤١٧ هـ.

٣٤- **الحسني (١٤٠٣هـ)، هاشم معروف**، تاريخ الفقه الجعفري، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م.

٣٥- **الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن**، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى.

٣٦- **الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن**، رسالة الإثني عشرية في الردّ على الصوفية، نشر محلاتي، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٢٣هـ.

٣٧- **الحفني، عبدالمنعم**، الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٣٨- **الحكيم، سعاد**، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

٣٩- **الحكيم، محمد باقر**، الأخوّة الإيمانية من منظور الثقلين، دار الغدير، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٤٠- **الحلّي (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر**، الرسائل التسع، تحقيق: رضا الأستادي، مكتبة

آية الله النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ .

٤١- **الحلّي (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر**، معارج الأصول، حققه: محمد حسين الرضوي الكشميري، مطبعة سرور، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٤٢- **حنفي، حسن**، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، لبنان والمغرب، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٤٣- **الحيدري، كمال**، دروس في الحكمة المتعالية، دارالصادقين، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٤٤- **الخراساني، (١٣٢٩هـ)، كاظم**، كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ .

٤٥- **الخميني (١٩٨٩هـ)، روح الله**، الآداب المعنوية للصلاة، ترجمة: السيد أحمد الفهري، دار الكتاب، إيران.

٤٦- **الخميني (١٩٨٩م)، روح الله**، كتاب الطهارة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٤٧- **الخميني (١٩٨٩م)، روح الله**، نداء الإمام الخميني إلى العلماء، هدية مجلّة بقية الله، بيروت، لبنان.

٤٨- **الخميني (١٩٨٩م)، روح الله**، وحدت از ديدگاه إمام خميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.

٤٩- **الخميني (١٩٨٩م)، روح الله**، وصايا عرفانية، مركز بقية الله الأعظم، بيروت، لبنان.

٥٠- **الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم**، التنقيح في شرح العروة الوثقى، مباحث الاجتهاد والتقليد، بقلم الميرزا علي التبريزي الغروي، دار الهادي للمطبوعات، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

٥١- **الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم**، دراسات في علم الأصول، بقلم: السيد علي الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٥٢- **الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم**، محاضرات في أصول الفقه، بقلم: الشيخ محمد إسحاق الفياض، انتشارات إمام موسى الصدر، إيران.

٥٣- **الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم**، مصباح الأصول، تقرير بقلم محمد الواعظ الحسيني البهودي، مكتبة الداوري، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

٥٤- **الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم**، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، نشر مدينة العلم آية الله العظمى الخوئي، قم، إيران، الطبعة الثالثة (عن بيروت)، ١٤٠٣هـ .

٥٥- **الداوري، مسلم**، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، بقلم: محمد علي علي صالح المعلّم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٥٦- **الرازي، أبو علي مسكويه**، الحكمة الخالدة، تحقيق وتقديم: عبدالرحمن بدوي، انتشارات دانشكاه طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٥٣م، عن مكتبة النهضة المصرية.

٥٧- **الرازي، أبو علي مسكويه**، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، انتشارات بيدار، قم، إيران، الطبعة السادسة، ١٤١٥هـ.

٥٨- **الروحاني، حميد**، نهضت إمام خميني، ١٩٨٥م.

٥٩- **الزحيلي، وهبة**، الفقه الإسلامي وأدلّته، نشر دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الثالثة، ١٩٨٩م.

٦٠- **السبحاني، جعفر**، أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية، مؤسسة الإمام الصادق، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٦١- **سروش، عبدالكريم**، قبض وبسط تئوريك شريعت، صراط، طهران، إيران.

٦٢- **سلام، عاطف**، الوحدة العقائدية عند السنّة والشيعة، دار البلاغة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٦٣- **السمّاك، محمد**، مقدّمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي، دار النفائس، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٦٤- **السيستاني، علي الحسيني**، الرافد في علم الأصول، بقلم: السيد منير السيد عدنان القطيفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٦٥- **شبستري، محمد مجتهد**، مدخل إلى علم الكلام الجديد، ترجمة: جواد علي، سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، رقم ٦، ١٩٩٨م.

٦٦- **شرف الدين، عبدالحسين**، الفصول المهمّة في تأليف الأمّة، مكتبة الداوري، قم، إيران، الطبعة الخامسة، [بدون تاريخ].

٦٧- **الشكعة، مصطفى**، إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة عشر، ١٩٩٧م.

٦٨- **شمس الدين، محمد مهدي**، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٦٩- **الشنقيطي، أحمد بن محمود عبدالوهاب**، خبر الواحد وحجيته، وزارة التعليم العالي في المملكة العربية السعودية، عمادة البحث العلمي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٧٠- **شهابي، محمود**، أدوار الفقه، وزارة فرهنگ وإرشاد إسلامي، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.

٧١- **الشهرستاني، أبو بكر محمد بن عبد الكريم بن أحمد**، الملل والنحل، منشورات الشريف الرضي، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

٧٢- **الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين العاملي الجبعي**، الرعاية لحال البداية في علم الدراية، تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، نشر: بوستان كتاب، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٧٣- **شيرواني، علي**، الأسس النظرية للتجربة الدينية، ترجمة: حيد حب الله، دار الغدير، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٧٤- **الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر**، الأسس المنطقية للاستقراء، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفاته ج١، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان.

٧٥- **الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر**، اقتصادنا، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة العشرون، ١٩٨٧م.

٧٦- **الصدر، محمد باقر**، بحوث في شرح العروة الوثقى، مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.

٧٧- **الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر**، بحوث في علم الأصول، بقلم السيد محمود الهاشمي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ .

٧٨- **الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر**، دروس في علم الأصول، ج٣ من ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفاته، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م.

٧٩- **الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر**، الفهم الاجتماعي للنص في فقه الإمام الصادق عليه السلام، سلسلة اخترنا لك، بحوث إسلامية، دار الزهراء، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٩١م.

٨٠- **الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر**، الفتاوى الواضحة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة.

٨١- **الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر**، مباحث الأصول، بقلم: السيد كاظم الحائري، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٨٢- **الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر**، المعالم الجديدة للأصول، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفاته، ج٣، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان.

٨٣- **صنفور علي، محمد**، المعجم الأصولي، طبع عترت، إيران، ١٤٢١هـ.

٨٤- **الطباطبائي، حسين مدرّسي**، مقدمة بر فقه شيعة، ترجمه إلى الفارسية من الإنجليزية: محمد آصف فكرت، نشر بنياد پژوهشهاي إسلامي، مشهد، إيران، ١٣٦٨هـ. ش / ١٩٨٩م.

٨٥- **الطباطبائي (١٩٨١م)، محمد حسين**، رسالة الولاية.

٨٦- **الطباطبائي (١٩٨١م)، محمد حسين**، القرآن في الإسلام، ترجمة: السيد أحمد الحسيني، دار الإسلام، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٨٧- **الطباطبائي (١٩٨١م)، محمد حسين**، مقالات تأسيسية، ترجمة: جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.

٨٨- **الطهراني، محمد حسين الحسيني**، الروح المجرّد، ترجمة: عبدالرحيم مبارك، دار المحجّة البيضاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٨٩- **الطهراني، محمد حسين الحسيني**، الشمس الساطعة، دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٩٠- **الطهراني، محمد حسين الحسيني**، معرفة الإمام، دار المحجّة البيضاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٩١- **الطوسي (٤٦٠هـ)، أبو جعفر محمد بن الحسن**، العدة في أصول الفقه، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٩٢- **الطوسي (٤٦٠هـ)، أبو جعفر محمد بن الحسن**، المبسوط في فقه الإمامية، نشر

المكتبة المرتضوية، ١٣٨٩هـ.

٩٣- **عبدالحميد، صائب**، علم التاريخ ومناهج المؤرخين، دار الغدير، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٩٤- **عبدالرحمن، طه**، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

٩٥- **عبدالكريم زيدان وعبدالقهار داود عبدالله**، علوم الحديث، مطبعة عصام، بغداد، العراق، الطبعة الثانية.

٩٦- **عتر، نور الدين**، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، عن الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م.

٩٧- **العجم، رفيق**، موسوعة مصطلحات التصوّف الإسلامي، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٩٨- **العراقي (١٣٦١هـ)، آغا ضياء الدين**، نهاية الأفكار، بقلم محمد تقي البروجردي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران [بدون تاريخ].

٩٩- **العدلونين الإدريسي، محمد**، معجم مصطلحات التصوّف الفلسفي، دار الثقافة، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

١٠٠- **عيسوي، عبدالرحمن**، الإحصاء السيكولوجي التطبيقي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٨٩م.

١٠١- **غارودي، روجيه**، حوار الحضارات، تعريب: الدكتور عادل العوّا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٩٩م.

١٠٢- **الغزالي (٥٠٥هـ)، محمد بن محمد أبو حامد**، إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

١٠٣- **الغزالي (٥٠٥هـ)، محمد بن محمد أبو حامد**، المنقذ من الضلال، دار ومكتبة الهلال، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

١٠٤- **فرحان، عدنان**، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

١٠٥- **فضل الله، محمد حسين**، الحركة الإسلامية، هموم وقضايا، مطبعة الصدر، إيران،

الطبعة الرابعة، ١٩٩٨م.

١٠٦- **فضل الله، محمد حسين**، الحوار في القرآن، مطبعة الصدر، الطبعة السادسة، ١٩٩٨م.

١٠٧- **الفضلي، عبدالهادي**، أصول الحديث، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

١٠٨- **فنائي، أبو القاسم**، در آمدي بر فلسفه دين وكلام جديد، انتشارات إشراق، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

١٠٩- **القاسمي (١٣٣٢هـ)، محمد جمال الدين**، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١١٠- **القمّي (١٢٣١هـ)**، القوانين المحكمة، الطبعة الحجرية، انتشارات علمية إسلامية، إيران.

١١١- **الكاشاني (١٠٩١هـ)، الفيض الكاشاني**، المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء، حققه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية [بدون تاريخ].

١١٢- **كاشف الغطاء، علي**، أدوار علم الفقه وأطواره، دار الزهراء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.

١١٣- **كرجي، أبو القاسم**، تاريخ فقه وفقهاء، سازمان مطالعة وتدوين كتب علوم إنساني دانشكاها، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

١١٤- **لالاند، آندريه**، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، باريس؛ الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

١١٥- **لغنهاوزن، محمد**، العلامة الطباطبائي والكلام الفلسفي الغربي المعاصر، دراسة ملحقة بكتاب: رسالة التشيع في العالم المعاصر للطباطبائي.

١١٦- **المامقاني (١٣٥١هـ)، عبدالله**، مقباس الهداية في علم الدراية، تحقيق: الشيخ محمد رضا المامقاني، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

١١٧- **مجموعة من الباحثين**، صدام الحضارات، إصدار شؤون الأوسط، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

١١٨- **مجموعة من الباحثين**، مسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية، أسس ومنطلقات، دار التقريب، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

١١٩- **مجموعة من الباحثين**، الوحدة الإسلامية أو التقريب بين المذاهب السبعة، وثائق خطيرة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٥م.

١٢٠- **مجموعة من الباحثين**، الوحدة الإسلامية ما لها وما عليها، دار التقريب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٢١- **المرتضى** (٤٣٦هـ)، **علي بن الحسين**، الذريعة، إلى أصول الشريعة، تحقيق: الدكتور أبو القاسم كُرجي، دانشكاه طهران، إيران، ١٩٨٤م.

١٢٢- **المرتضى** (٤٣٦هـ)، **علي بن الحسين**، مسائل الناصريات، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، إيران، ١٩٩٧م.

١٢٣- **مطهري**، (١٩٨١م)، **مرتضى**، تعليم وتربيت در إسلام، انتشارات صدرا، إيران، الطبعة السادسة والعشرون، ١٩٩٥م.

١٢٤- **المظفر** (١٣٨١هـ)، **محمد رضا**، أصول الفقه، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

١٢٥- **المظفر** (١٣٨١هـ)، **محمد رضا**، المنطق، مؤسسة اسماعيليان، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ.

١٢٦- **منصور، عبدالعزيز أحمد**، خصائص التصوّف الإسلامي بين مؤيديه ومعارضيه، ١٤١٧هـ.

١٢٧- **النائيني** (١٣٥٥هـ)، **محمد حسين**، أجود التقريرات، بقلم: السيد أبو القاسم الخوئي، مؤسسة مطبوعات ديني، إيران.

١٢٨- **النائيني** (١٣٥٥هـ)، **محمد حسين**، فوائد الأصول، بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران.

١٢٩- **النجاشي** (٤٥٠هـ)، **أبو العباس الأسدي**، الرجال، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ، ودار الأضواء، بيروت.

١٣٠- **النوري** (١٣٢٠هـ)، **حسين**، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.

١٣١- **الهزايمة، محمد عوض**، دراسات في علوم الحديث، دار عمار، عمان، الأردن، الطبعة الثانية، ١٩٩١م.

١٣٢- **وجيه، حسن محمد**، مقدّمة في علم التفاوض الاجتماعي والسياسي، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٩٠، الكويت، تشرين الأول، ١٩٩٤م.

١٣٣- **الوردي، علي**، مهزلة العقل البشري، انتشارات الشريف الرضي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

١٣٤- **اليزدي، محمد تقي مصباح**، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤٠٧هـ.

١٣٥- **اليزدي، محمد تقي مصباح**، محاضرات في الأيديولوجية المقارنة، ترجمة: محمد عبدالمنعم الخاقاني، مؤسّسة في طريق الحقّ، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.

١٣٦- **يوسف پور، محمد كاظم**، نقد صوفي.

الدوريات والنشريات:

١٣٧- **الآصفي، محمد مهدي**، دور الحج في ترسيخ السلام في العلاقات الاجتماعية، مجلّة ميقات الحج، طهران، إيران، العدد الأوّل، ١٤١٥هـ.

١٣٨- **اسفندياري، محمد**، كتاب شناسي توضيحي كلام جديد، مجلّة نقد ونظر، العدد ٢، إيران.

١٣٩- **جابر، حسن**، مجلّة المنطلق، العدد: ١١٩.

١٤٠- **حب الله، حيدر**، علم الكلام عند السيد محمد حسين الطباطبائي، قراءة في جدل العقل والنص، مجلّة الكلمة، العدد ٣٦، ٢٠٠٢م.

١٤١- **الحكيم، منذر**، مراحل تطوّر الاجتهاد، مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، قم، إيران، العدد: ١٣ ــ ١٧، ١٩٩٩ ــ ٢٠٠٠م.

١٤٢- **الخامنئي، علي**، مجلة الفكر الإسلامي، العدد ١٦.

١٤٣- **الرفاعي، عبدالجبار**، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، مدخل تاريخي، مجلّة التوحيد العدد ٩٦، إيران.

١٤٤- **الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر**، الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، مجلة فقه أهل

البيت عليهم السلام، العدد الأول، قم، إيران، الطبعة الأولى.

١٤٥ـ **الغفوري، خالد**، فقه النظرية لدى الشهيد الصدر، مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٢٠، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١٤٦- **فضل الله، محمد حسين**، حقائق هامّة في الحوار الإسلامي ــ الإسلامي، مجلة رسالة التقريب، العدد ١٩ ــ ٢٠، إيران، ١٩٩٨م.

١٤٧- **قراملكي، أحد**، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٤، ٢٠٠١م.

١٤٨- **القرضاوي، يوسف**، حوار، مجلّة رسالة التقريب، العدد ١٩ ــ ٢٠، إيران، ١٩٩٨م.

١٤٩- **قنبري، أكبر**، مجلّة نقد ونظر، العدد ٩، إيران.

١٥٠- **كرجي، أبو القاسم**، أصول الفقه والصيرورة التاريخية، ترجمة: منال عيسى باقر، مجلّة نصوص معاصرة، العددان: ٣ ــ ٤، صيف وخريف ٢٠٠٥م، بيروت، لبنان.

١٥١- **محمد، يحيى**، المهمل والمجهول في فكر الشهيد الصدر، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، ٢٠٠٠م.

١٥٢- **المحمودي، مجتبى**، مدخل إلى دراسة الكلام الجديد وفلسفة الدين، مجلّة الفكر الإسلامي، العدد ١٦، ١٤١٧هـ .

١٥٣- **واعظ زاده الخراساني، محمد**، الوحدة الإسلامية عناصرها وموانعها، مجلّة رسالة التقريب، إيران، العدد ١٥، ١٩٩٧م.

المحتويات

الفصل الأول
مسألة المنهج في الفكر الديني، قراءة عامة
((١٣ ـ ١٨٠))

الفصل الثاني
قضايا منهجية في العلوم الإسلامية
«١٧٩ ـ ٣٨٩»

ملاحق الكتاب
حوارات فكرية وثقافية
« ٣٩٩ ـ ٤٧٨ »

* * *

حيدر حب الله

مسألة المنهج في الفكر الديني

وقفات وملاحظات

